

العليان

علئ

نهاينالحكين

محرتقي مصباح اليزدى



المؤلّف: الاستاذ محمد تقي مصباح

رقم التسلسل: 23

الطبعة: الأولى

عددالصفحات: ٤٩٦

عددالنسخ: ١٠٠٠٠

المطبعة: سلمان فارسى. قم

الكتاب: تعليقة على نهاية الحكمة

تاريخ النشر: شهرمحرم الحرام ١٤٠٥ هـ.ق

التاشر: مؤسسة في طريق الحق (درراه حق)

العنوان: ايران - قم - خيابان اِرَم - كوچه آقازاده

لكافة المراسلات: ص. ب. ٥. قم. ايران

حقوق الطبع محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين. والصلوةُ والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين. لاسيّما الإمام المنتظر المهديّ، الحجّة بن الحسن العسكريّ، عجّل اللّه تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه و أنصاره والفائزين بعنايته و رضاه.

أمّا بعد، فمن أفضل مامّنَ اللّه به على هذا العبد العاصي صحبة الأستاذ العلاّمة الأوحديّ السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ أدام الله ظلّه العالى. فقد نفعني به في تفسير القرآن والفلسفة الإلهيّة وسائر المعارف الإسلاميّة نفعاً يعجز عنه شكري. فله حقٌ عظيم علَيّ وعلى جميع المتعلّمين في هذا العصر، بل على كافّة المسلمين. فجزاه اللّه عن الإسلام و أهله خيرً الجزاء، وبلغ به في مدارج القرب غايةٌ مناه.

وإنّ لسيّدنا الأُستاذ كتباً قيّمة وآثاراً نفيسة. ومن أنفعها للطّلاب بعد تفسيره

١-وبعد مُضيَ أكثر من سنة من كتابة هذه السطور ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدُّها شي، وحدث في الحوزة العلمية فراغ لا يهلأه شي، وأصبنا بمصيبة لا يسلّينا منها شي، وهي مصيبة وفاة سيّدنا الأستاذ الوحيد، والعلاّمة السفريد، حيث ارتحل في الثامن عشر من عرّم الحرام من عام ١٤٠٢ إلى الرفيق الأعلى فسلام عليه يوم ولد (٢٩ ذي الحبّة ١٣٢١) وسلام عليه يوم هاجر إلى الله و رسوله و وليه أمير المؤمنين عليه يوم ولد (٢٩ ذي الحبّة ١٣٢١) وسلام عليه يوم شاعباء السلام الله عليها وسلام عليه يوم نهض بأعباء التعليم والتربية، والتدريس والتزكية، وقاسى شدائد الدهر العنيد، وعانى الجفاء من القريب والبعيد، وسلام عليه يوم نبى دعوة ربّه، وأسرع إلى جوارجده، وسلام عليه يوم يُبعث حيّاً في صفوف الأولياء المقرّبين، والعرفاء الشاغين، والحكماء المتألهين. حشره الله مع أجداده الطيّبين الطاهرين، وشفّعه في أحبائه و تلامذته، وأعطاه من فضله فيرضى.

المسمّى بد «الميزان» هذا السفر الجليل الذي ألّفه إجابةً لمسؤول الكثيرين من الفضلاء، و رقاد نُقاوة أفكار الحكماء. وقد افتخرت بتدريسه مع قلّة بضاعتي وقصور باعي. وعند اشتغالي به بدالي أن أكتب ما يخطر ببالي في توضيح مطالبه، وتسهيل موارده، و أشير إلى بعض ماينفع الطالب من مسفورات القوم، و أضيف إليه تذكّر ما يصعب علي فهمه، أو يشرد عليّ قبوله، مع الإشارة إلى وجه الصعوبة والشراد. فلعلّ ناشداً يجد فيه ضالته، أو راشداً يردُّ عليّ شاردة.

و لقد كنت أودًّ أن أراجع ساحة الأستاذ في ما أشكل عليّ ، و أستشني بفضل تعليمه داء الجهل، و أجبر ببركة بيانه كسرالفهم. ولكن حالت الأقدار بيني و بين مُنيتي، وعاقتني حوادث الدهر دون بُغيتي، والله المستعان وله الحمد على كلّ حال.

فأرجومن سماحته أوّلاً ومن القرّاء الكرام ثانياً أن يعذروني في ماقصر فهمي عن نيله، وما عجز قلمي عن الله وما عجز قلمي عن أداء حقّه. وأسأل الله تعالى أن يجعله خطوة متواضعة في طريق إنماء العلم و الحكمة، و ينفع به طالبي الحقّ والحقيقة، و يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفعني به يوم لاينفع مال ولابنون إلاّ من أتى اللّة بقلب سليم، واللّه هوالموّفق والمعين.

قم المشرّفة - محمّد تقي مصباح اليزديّ ذيقعدة الحرام - ١٤٠٠

كلام بمنزلة المدخل

1— الغرض من سرد هذا الكلام توضيح أمور حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها. ومن المعلوم أنّ المراد بالفلسفة هي الفلسفة الأولى أو مابعدالطبيعة، فإنّ سائر أقسام الفلسفة —بالاصطلاح القديم— تُعرف بأساء خاصة كالطبيعيّات والرياضيّات، ولا يُبحث عن شئ منها في هذا الكتاب.

وقد ابتدأ الأستاذ -متظله- بأنّ موضوع الفلسفة - وهوالموجود - غيرقابل للشكّ والإنكار، وإن وُجد تشكيك فيه فإنّا هو في اللفظ فحسبُ، ولا يُبديه إلاّ مكابر معاند. و أشار بهذا إلى مقالة السوفسطيّين، وسيأتي ذكر بعض شبههم والجواب عنها في مبحث العلم \. وللشيخ كلام في إلهيّات الشفاء \، ذكر نقاوته في الأسفار \. وقوله «أشياء موجودة جداً» أي واقعاً وحقيقة لا بحسب التوهم. وقوله «كما أنّا نفعل فيها أو ننفعل منها» مستدرك.

٢ - قوله «غير أنّا لانشكّ...»

إشارة إلى لم وجود الفلسفة والغرض من تعلّمها، وذلك أنّ معرفتنا بالواقعيّات لا تكون دائماً معرفة حقّة وعلماً مطابقاً للواقع، فريما نحسب ما ليس بموجود موجوداً و

١--راجع (الطبعة الأولى من الكتاب، ص ٢٢٤ -- ٢٢٦) الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر.
 ٢-- راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٣-راجع الأسفار (الطبعة الحديثة): ج ١، ص ٩٠. و راجع حول مايناسب ذلك التحصيل: ص ٢٩٢، والمطارحات: ص ٢١٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩ -٣٥٣.

بالعكس. فست الحاجة إلى علم يتكفّل تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها بالبحث البرهانيّ المفيد لليقين وهوالفلسفة. وكلامه هذا مثل كلامه في «أصول فلسفه» يوهم أنّ هذا هواللم الأساسيّ بل الوحيد، بحيث لولا الخطأ في معرفة الحقايق والجهل المركّب بالنسبة إلى الواقعيّات لَما احتجنا إلى الفلسفة ،وليس كذلك فإنّ هناك مسائل لايتكفّل بحلّها شيءمن العلوم الأخرى فاحتيج إلى علم خاصّ سمّوه به «مابعد الطبيعة» و «الفلسفة الأولى» ولولم يكن لدينا آراء خاطئة حول تلك الأمور كان للفلسفة مبرّرها. على أنّ من تلك المسائل ماهي مبادئ تصديقيّة لعلوم أخرى، ولذلك تحتاج تلك العلوم إلى الفلسفة دون العكس.

٣ قوله «ولكن البحث عن الجزئيّات خارج عن وسعنا»

يعني أنّ الفلسفة لا تستطيع تمييز جميع الحقايق الجزئيّة بما أنّها جزئيّة بل على وجه كلّيّ بأن تُعرّفنا أحوال الموجود المطلق فنجعلها معياراً لتشخيص الحقايق عن الوهميّات. مضافاً إلى أنّ البحث الذي يفيداليقين و يوصل إلى الواقع هو البحث البرهانيّ، وهولايتناول الجزئيّات والقضايا الشخصيّة على ما ذكر في المنطق.

وكأنّ الأستاذ —متظله — أراد بهذين الوجهين توجيه ماذكروا في تعريف الفلسفة من أنها تبحث عن الأحوال الكلّية للموجود المطلق. لكن هذا الكلام قاصر عن إفادة ذاك المرام، فإنّ ضيق الوسع عن تمييز جميع الحقايق الجزئيّة لايصلح علّة لكون الفلسفة بالخصوص باحثة عن الأحوال الكلّية، فإنّ جميع العلوم تبحث عن مسائل كليّة، وليس شيّ منها متكفّلاً لمعرفة الجزئيات بما أنّها جزئيّات شخصيّة. اللهم إلاّ ماكان من قبيل التاريخ وعلم الرجال. والكلّية التي تختص بمسائل الفلسفة ليست تلك الكليّة المشتركة بين جميع العلوم. وعدم شمول البرهان للجزئيّات —على مافيه من الكلام — لا يختص بالبراهين الفلسفيّة، بل يشمل كلّ العلوم البرهانيّة كالعلوم الرياضيّة مثلاً، فلنلتمسْ دليلاً آخر على هذا القيد المذكور. و لهذا البحث ذيل طويل، وللقوم كلمات شتّى لا تشفي العليل، ولا تروي الغليل ال

والحقُّ أنَّ الكلّية التي تختص بالمسائل الفلسفيّة إنّها هي بلحاظ عدم اختصاصها بنوع معيّن من الموجودات أو بماهيّة خاصّة على ماهوشأن الأحوال التي يبحث عنها في سائر العلوم

١- راجع حول مايناسب ذلك الأسفار: ج ١، ص ٢٣-٣٥.

ممّا يختصّ بموضوع خاصّ بما أنّها خاصة به كالأحوال التي يبحث عنها في الطبيعيّات ممّا يختصّ بالجسم، والأحوال التي يبحث عنها في الرياضيّات ممّا يختصّ بالكم. فعلى العكس من ذلك لا يختصّ مفهوم العلّة أو المعلول بماهيّة خاصّة، وكذا الوحدة والكثرة، و بالفعل و بالقوّة، إلى غير ذلك. وإن كان هناك اختصاص فليس ذلك ملحوظاً في البحث الفلسفيّ، فلا يلاحظ في البحث عن الوجود بالقوّة مثلاً اختصاصه بالموجودات المادّية، فاقهم.

والسرّ في ذلك أنّ المفاهيم الفلسفيّة كلّها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية ممّا لا يعتبر فيها حال ماهيّة خاصة، فعرفة القضايا الفلسفيّة والتعريف الوافي للفلسفة الأولى يتوقّف على معرفة تلك المعقولات.

٤ - قوله «ولمّا كان من المستحيل -إلى قوله- والمجموع من هذه الأبحاث هوالذي نسميّه الفلسفة».

أقول: كان قدماء الفلاسفة يُسمون جميع العلوم النظرية والعملية بالفلسفة، وكانوا يقسمون العلوم النظرية إلى الطبيعية والرياضية والإلهية وذكر مؤرّخو الفلسفة أنّ أصحاب أرسطولما ربّبوا كتبه الفلسفية أخّروا العلم الباحث عن الأحكام الكلّية للوجود إلى مابعد علم الطبيعة وسمّي لذلك بما بعد الطبيعة، كماسمّي بالعلم الكلّي والعلم الأعلى والفلسفة الأولى بعنايات أخرى. وقال صدر المتألّهين في تعليقته على الشفاء: «اعلم أنّ أقسام الحكمة النظرية ثلا ثة عند القدماء وهي الطبيعيّ والرياضيّ والإلهيّ، وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلّيّ الذي فيه تقاسم الوجود» وكلامه هذا صريح في أنّ العلم الكلّيّ عند شبعة أرسطو هوغير العلم الإلهيّ الباحث عن المسائل الخاصّة بالمبدء الأولى تباركوتعالى.

وقدجرت عادة الفلاسفة الإسلاميّين بتثليث الأقسام وإدراج المسائل الإلهيّة في العلم. الكلّيّ كما أنّهم ربما أدرجوا مسائل المعاد بل النبوّة و أصول الأخلاق في هذا العلم.

١-راجع حول مايناسب ذلك الشوارق، المسألة الخامسة عشرمن الفصل الأول، ص ٦٢، والأسفار: ج ١،
 ص ٣٣٧ – ٣٣٧، وشرح المنظومة: ص ٣٤.

٢-راجع تعليقة صدر المتألّهين على الشفاء: ص ٤، وكلامه في مواضع من الأسفاريدل على مغايرة العلم
 الإلهيّ للفلسفة الأولى، فراجع ج ٤: ص ٢-٣، ج ٦: ص ٣-٤.

٣- راجع المطارحات: ص١٩٦-١٩٩.

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان مسائل هذا العلم بعد ذكرعدة من الأمور العامّة: «ثمّ ننتقل إلى مبادئ الموجودات، فنثبت المبدء الأوّل وأنّه واحد حقّ في غاية الجلالة... ثمّ نبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه وما أوّل الأشياء التي توجد عنه ثمّ كيف تترتّب عنه الموجودات... وماذا يكون حال النفس الإنسانيّة إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأيّ مرتبة يكون وجودها. وندل في مابين ذلك على جلالة قدر النبوة و وجوب طاعتها وأنّها واجبة من عندالله وعلى الإطلاق، والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانيّة مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخرويّة، ونعرّف أصناف السعادات. فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك ».

وقد اختلفت كلمات القوم في تعيين موضوع هذاالعلم بحيث يمكن جعل هذه المحمولات المتكثّرة عوارض ذاتية له. قال الشيخ بعد نقل قول من قال بأنّ موضوع هذاالعلم هواا بدء الأقل ومن قال بأنّ موضوعه هوالأسباب القصوى والردّ عليها: «إنّ موضوع هذاالعلم هوالموجود بما هوموجود"».

وقال في الأسفار: «للموجود بما هوموجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، في وضوع العلم الإلهي هوالموجود المطلق، ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأوّل الذي هوفيّاض كل وجود معلول من حيث إنّه وجود معلول، و إمّا بحث عن عوارض الموجود بما هوموجود، و إمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة. فوضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتيّة لموضوع هذا العلم ؟».

ولا يخنى أنّه عطف عوارض الموجود بما هوموجود على الأسباب القصوى لكلّ موجود معلى الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول مبّا هوظاهر في المباينة بينها على رغم تصريحه بان العلوم الإلهيّة تبحث فقط عن عوارض الموجود بما هوموجود، وجعل البحت عن موضوعات سائر العلوم الجزئية ايضاً قسيماً للبحث عن عوارض الموجود، إلاّ أنّه استدرك أخيراً بأنّ موضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم، فافهم.

١- إيراد هذه المسائل في العلم الإلهي ممّا يشرف الناظر على القطع بأنّ ذكرها استطرادي، وليس كلّ هذه
 المسائل في نظر الشيخ من مسائل هذا العلم.

٢- راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٣- راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة الأولَّى من إلميّات الشفاء.

٤ ـ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٥.

وقد علق الأستاذ -متظله-عليه بأنّ هذاالكلام مبتنٍ على قسمة غير دائرة بين النفي والإثبات، وأنّه لايشير إلى لمّ البحث وسببه القريب. ثمّ ذكر ماهو كالملخّص لكلامه ههنا في المدخل.

ثم إنّ صدر المتألّهين قال في كلام له: «واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامّة... فإنّهم فسروها تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيّة والعلّية المطلقة وأمثالها ممّا يختص بالواجب؛ وتارة يشمل الموجودات إمّا على الإطلاق أوعلى سبيل التقابل (وهذا هوالذي يلوح من كلام الأستاذ اختياره)... ولشموله الأحوال المختصّة زيد قيد آخر وهو أن يتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علمي إلى أن قال: — وأنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهيّة المتعنب فيها عن العوارض الذاتيّة للموجود المطلق بماهوموجود مطلق أي العوارض الّي لايتوقف عروضها للموضوع أن يصير تعليميّا أوطبيعيّاً لاستغنيت عن هذه التكلّفات وأشباهها ٢».

وقد علق عليه الأستاذ حمدظلة بقوله «قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ من الواجب أن يفسّر الأمور العامّة بما يساوي الموجود المطلق إمّا وحده و إمّا مع مايقابله في القسمة المستوفاة. والمراد بالمقابلة هونتيجة الترديد الذي في التقسيم. و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده حرحه الله فتبصّر».

وقال الشيخ في الشفاء في كلام له: «وليس إنّها ينظر في المشتركبل ينظر في ما يخصّ علماً علماً لكته مبدء لذلك العلم وعارض للمشترك ، فإنّ هذا العلم قد ينظر في العوارض الخصصة للجزئيّات إذا كانت لذاتها وأوّلاً وكانت لم تتأذّ بعدُ إلى أن تكون أعراضاً ذاتية لموضوعات العلوم الجزئيّة "».

وقال في القبسات: «إنها البحث عن موضوعات العلوم الجزئية وأجزاء موضوعاتها جيعاً على ذمّة العلم الأعلى —إلى أن قال — والبحث عن الملية البسيطة لأي شيم كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة ؟».

١ - راجع الشوارق: ص ١٤.

٢ ـ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨ - ٣٠.

٣ ــ راجع آخرالمقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ١٧٠ ــ ١٧١.

٤ - راجع القبسات (الطبعة الحديثة) ص ١٩.

والذي يظهر من التأمّل في كلماتهم التي نقلنا نماذج منها أنّ الذي دعاهم إلى هذه الأبحاث الطويلة هوالإجابة على هذه الأسئلة: ماهو نطاق مسائل الفلسفة الأولى؟ وهل يشمل مسائل المبدء والمعاد أولا؟ وإذا كانت تشمل جيعها أو بعضها فهل لهذا الشمول ملاك برهاني أوهو تابع للمواضعة؟ وإذا كان ملاك تعيين مسائل العلم كون محمولاتها عوارض ذاتية لموضوع العلم فما المراد بالعوارض الذاتية؟ وهل يعتبر فيها المساواة للموضوع أوتشمل ما هو أخص منه؟ وإذا اعتبر فيها المساواة فكيف تذكر في العلوم — ومن جملتها الفلسفة الأولى — مسائل تكون محمولاتها أخص؟

قال الأستاذ -مدظله - في تعليقة له على الأسفار: «الاقتصار في العلوم على البحث عن الأغراض الذاتية لايبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة، بل هوممّا يوجبه البحث البرهانيّ في العلوم البرهانيّة» ثمّ أشار إلى شروط مقتمات البرهان فقال «و أن تكون ذاتية المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظرعمّا عداه، إذلو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، هذا خلف. وهذا هوالموجب لكون المحمول الذاتيّ مساوياً لموضوعه» ثمّ قال «ولوكان بعض المحمولات أخصّ من موضوعه كان هو ومايقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعمّ، كما أنّ كلاً منها ذاتيّ لحصة خاصة من الأعمّ المذكورا».

ومن كلامه هذا تعرف آراءه في الإجابة على الأسئلة المذكورة.

وقال الشيخ في النجاة: «ولوا حق الشئي من جهة ماهوهوماليس يحتاج الشئي في لحوقها له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله أو إلى أن يصير شيئاً آخر فتلحقه بعده - إلى أن قال - و من هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ماهو هوما هو أخصُّ منه، ومنها ماليس أخصَّ منه، والتي هي أخصُّ منه فنها فصول و منها أعراض. و بالفصول ينقسم الشئي إلى أنواعه، و بالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته» (أي إلى أحواله المختلفة ٢).

و كلامه هذا صريح في أن من العوارض الذاتية ماهو أخصُّ من الموضوع، و أمّا ماذكره الأستاذ في بيان ضرورة مساواة العارض الذاتي لمعروضه فهو إذاتم فإنها يثبت ضرورة مساواة المحمول لموضوع المسألة لالموضوع العلم، فافهم. و أمّا العلاقة بين موضوعات المسائل وموضوع العلم فالذي يختلج بالبال أنّها ليست أمراً برهانيّاً، فريما تكون موضوعات المسائل

١ - راجع ذيل الأسفار: ج ١، ص ٣٠-٣١.

٧ - راجع النجاة: ص ١٩٨.

أجزاءً لموضوع العلم كما في مسائل علم الطبّ، و ربما تكون أنواعاً لمهيّة جنسيّة أو أصنافاً لمهيّة نوعيّة كما في المهيّة نوعيّة كما في العلوم الطبيعيّة، و ربما تكون مصاديق لعنوان انتزاعيّ عقليّ كما في الفلسفة الأولى، أو لعنوان اعتباريّ كما في العلوم الاعتباريّة.

توضيح ذلك: ان القدماء لمّا جعوا المعارف الإنسانية و أخذوا في ترتيبها و تنسيقها سمّوا كلّ مجموعة متناسبة منها باسم علم خاصّ، و أطلقوا عليها اسم العلم أوالفن أو الصناعة (كما أطلق الأستاذ مقطله—اسم الصناعة على الفلسفة الأولى في أول الكتاب واسم الفن عليها في آخر المدخل) بنحومن الاشتراك اللفظيّ فإن لكلّ من هذه الألفاظ معنى آخر أعمّ أو أخصّ أو مبائناً، و أطلقوا على الجميع اسم الفلسفة والحكمة. فكان الفلسفة عندهم اسما عاماً لتلك العلوم، وكانت تنقسم إلى علوم نظرية وعملية. والعلوم النظرية كانت ثلاثة أو أربعة عندهم على مامرت الإشارة اليه. وكانت العلوم الطبيعيّة والرياضيّة تنقسم إلى علوم جزئيّة كعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان، وكعلم الحساب والهندسة والموسيقى، و غيرها. كما أنّها لايزال كلّ واحدمنها ينقسم إلى علوم أكثر جزئيّة لا تساع نطاق مسائلها، و إن كان يمكن التقسيم على حسب اختلاف الأغراض والغايات أوعلى حسب أساليب البحث والاستدلال كالأسلوب التجريبيّ و الأسلوب التعقليّ والأسلوب النقليّ، فلم المبحث والاستدلال كالأسلوب التجريبيّ و الأسلوب التعقليّ والأسلوب النقليّ، فلم المبحث وجعلوها علماً واحداً موضوعات أمراً متعيّناً عقلاً لايصة مخالفته، كما انهم لولم يقسّموا العلوم وجعلوها علماً واحداً موضوعه مطلق الموجود (لاالموجود المطلق) لم يلزم محذورعقليّ.

ثم إنهم لاحظوا أنّ البراهين المستعملة في العلوم كثيراً ما يكون إثبات مقدماتها على ذمّة علوم أخرى، فلذلك بِعَيْنه سعوا في تعيين مراتب العلوم وأوصوا برعايتها لتنتقص الحاجة إلى العلوم المتأخّرة في إثبات المسائل المتقدّمة. كلّ ذلك تسهيلاً للتعليم و رفقاً بالمتعلّمين. ولمّا جعلوا ملاكتمايز العلوم اختلاف الموضوعات أي اختلاف العناوين الكلّية المنطبقة على موضوعات المسائل اشترطوا في المسائل أن تكون محمولاتها مناسبة لموضوع العلم بأن تكون مأخوذة في حدّه أو يكون الموضوع العلم بأن تكون مأخوذة في حدّه أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدّها أو يكون جنس ما يؤخذ في حدّها أو معروضه، وسمّوا مثل تلك المحمولات بالذاتية بنوع من الاشتراك اللفظيّ، وهذا هوالمراد بقولهم «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه (أوأعراضه) الذاتيّة» ولولا رعاية ذلك بقولهم «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه (أوأعراضه) الذاتيّة» ولولا رعاية ذلك

١ قال في التحصيل (ص ٢٢١): اعلم ان المطلوب في العلوم هوالأعراض الذاتية، و انما سميت ذاتية لانها خاصة بذات الشئي أوجنسه، إمّا على الاطلاق فمثل ماللمثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، و امّا بحسب المقابلة و هو ان لايخلو الشئي عنه أو عن مقابله كمابيناه. ولوكانت الاعراض الغريبة يبحث

تعليقة النهاية

الملائم يكن وجه لاعتبار كون محمولات المسائل ذاتية لموضوع العلم، بل كانت غاية مايلزم أن يكون محمول المسألة ذاتياً لموضوع نفس المسألة. ولما لاحظوا أنّ محمولات الموضوع العام تكون ثابتة لأنواعه دون العكس إلا بنحو القضية الجزئية اشترطوا فيها أن تكون أولية، أي لايكون عروضها بواسطة أمر أعم أو أخص، حذراً من التداخل والتكرار أو ازدياد حاجة العلوم بعضها إلى بعض، وربما أدرجوا شرط الأولية في الذاتية. فراجع برهان الشفاء و أساس الاقتباس.

ثم إنّ تطبيق هذه الشروط ورعاية هذه الالتزامات في مسائل العلوم أوقعهم في مضايق كثيرة تكلّفوا للخروج عنها بمثل ماذكرنا نماذج منها، وخاصّةً في الفلسفة الأولى حيث إنّ موضوعها هوالموجود، وهو كسائر المفاهيم الفلسفية ليس معنى جنسياً ولا نوعياً حتى يؤخذ في حدّ شيء أو يؤخذ في حدّه شيء .

والحاصل أنّه يمكن جعل موضوع الفلسفة الأولى هوالموجود باينتزع منه المعقولات الثانية الفلسفية العامة وجعل العلم الإلهي علماً برأسه، كما أنه يمكن توسيع التعريف بحيث يشمل مسائل المبدء بل المعاد كجعل موضوعين أو أكثر لها، كما يمكن إدراج جميع المسائل التي تشبت بالمنهج التعقلي المحض فيها، وقد أشرنا إلى إمكان جعل الفلسفة علماً عاماً شاملاً لكلّ العلوم البرهانية و جعل موضوعها مطلق الموجود، و لايلزم من شي من ذلك محالفة عقل أو وحي سماوي.

۵ - قوله «انّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً»

لقايسة العلوم بعضها ببعض اعتباران: أحدهما نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها إلى بغض، فإذا كان موضوع علم أعم من موضوع علم آخرستي العلم الأول «أعم» كنسبة العلم الطبيعي إلى علم الحيوان، لكن في هذا الاعتبارلا تغاير بين العلمين لأنّ الأخصّ جزء من الأعم. ثانيها نسبة المسائل بعضها إلى بعض بحسب مقام الإثبات، فإذا كان مسائل علم من مبادئ علم آخر سمّي العلم الأولى «أعلى» كنسبة العلم الكلّي والفلسفة الأولى إلى سائر العلوم.

عنها فى العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم، و صارالنظر ليس في موضوع بخصّص، و لكان العلم الجزئي علما كلياً و لما كانت العلوم متباينة. و راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الخامس من منطق الشفاء، و راجع النهج الأوّل من منطق شرح الإشّارات.

١٣ المدخل

ثم إن التصديق بوجود موضوع العلم يُعدّ من مبادئه، فإذا لم يكن بديهياً احتاج إلى علم أعلى حتى يثبت فيه. فكلُّ علم لا يكون وجود موضوعه بديهياً احتاج إلى علم أعلى، وحيث لا يوجد علم أعلى من الفلسفة الأولى فليكن هذا العلم متكفّلاً لإ ثبات تلك الموضوعات. وهذا هو السرّفي إدراج هذه المسائل في الفلسفة. وأمّا تعليل ذلك بأعمّية الموضوع فهويناسب الفلسفة بمعناها العام الذي يشمل جميع العلوم، وهي بهذا المعنى ليست علماً برأسها.

٦ - قوله «كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع - إلخ -»

حاصله أنّ مسائل الفلسفة على قسمين: قسم منها يبحث عن أحوال مساوية للموجود، وقسم منها يبحث عن التقسيمات الأوليّة للموجود فتكون من قبيل القضايا المردّدة المحمول، ويكون موضوع القضية في كلا القسمين هوالموجود إلاّ أنّه تعكس القضايا غالباً فيجعل الموجود محمولاً، وهذا مانبّه عليه في الأمر الثالث.

ويلاحظ عليه أولاً أنّ هذاالبيان يوجب حصرالفلسفة في عدّة مسائل معدودة ويكون البحث عن الأحوال الخاصة بالأقسام خارجاً عنها، فيلزم الاستطراد في الأكثر. إلا أن يتكلّف بارجاعها إلى إثبات الوجود لتلك الأحوال، لكن هذا يجري في جميع مسائل العلوم، فيلزم كون الجميع من الفلسفة الأولى و هو كماترى.

وثانياً إذا اشترط في تقسيمات الموجود كونها أوّليّة تقلّصت تلك المسائل المحدودة إلى مالا يجاوز عدد الأصابع، وإذا لم يشترط ذلك لزم عدّ التقسيمات الجزئية التي لا تحصى من مسائل الفلسفة كتقسيم الأجسام إلى الحيّة وغيرها، وتقسيم الحيوان إلى البوائض والموالد، والبوائض إلى الطيور والحيتان، والموالد إلى الوحوش والأنعام وغيرها، وهكذا تقاسيم الجماد والنبات ممّا يذكر في العلوم الطبيعيّة. ولا يوجد ملاك برهانيّ لتوقيف التقسيم.

٧- قوله ((لم يتصور هناك غاية خارجة منه)

العلوم تنقسم إلى آلية تتعلّم لأجل علم آخر كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، و كأصول الفقه بالنسبة إلى علم الفقه؛ وغير آلية وهي ما لا تتعلّم لأجل علم آخر وإن كان تعلّمها لأجل فوائد تترتّب عليها في المنيا والعقبي ولاأقل من إرضاء غريزة حبّ الاطّلاع و كشف الحقيقة. والفلسفة ليست علماً آليّاً، فلا يكون علم آخر غاية لها. لكن لها فوائد تترتّب عليها من معرفة المبدء الأول والأسباب القصوى، وتمييز الحقايق من الوهميّات، و وراء الجميع إرضاء الغريزة المذكورة. كما مكن عدّ معرفة مبادي ساير العلوم ومنها إثبات

تعليقة النهاية

موضوعاتها - من تلك الفوائد.

قال الأستاذ - مذّظله - في بداية الحكمة: «وغايته تمييزالموجودات الحقيقية من غيرها ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلّة الأولى التي تنتهي إليها سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسني وصفاته العليا». والظاهر من نني الغاية له في هذا الكتاب هو بيان عدم كون علم آخر غاية له كها قال «من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصّل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية». وأمّا تعليل نني الغاية للفلسفة بأعمّية الموضوع و عدم خروج شئ عنه ففيه أنّ عموم الموضوع يقتضي عدم وجود الغاية للموضوع، لانني الغاية للعلم، فافهم.

٨ قوله «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية»

تحقيق هذاالأمر يتوقّف على معرفة تامّة بأقسام البرهان وشرائطها، وهذا مالايسعنا الخوض فيه ههنا، ولكن لابد من الإشارة إلى أهم مايرتبط بهذا البحث، فنقول: البرهان -وهوالقياس المفيد لليقن - يتشكّل من مقدّمات يقينيّة. و لمقدّمات البراهين التي يبرهن بها في العلوم و التي تفيد التصديقات اليقينيّة الكلّية شروط مذكورة في كتب المنطق كبرهان الشفاء وأساس الاقتباس وشرح الإشارات. وإذا كانت مقدّمات البرهان واجدة لشرائطها من حيث المادّة والهيئة أنتجت اليقين بقضيّة أُقيم البرهان عليها. فالمقدّمات علَّة للتصديق بالنتيجة في كلّ برهان. إلاّ أنّ من البراهين مايكون الحدّ الأوسط فيها علَّة لشبوت الأكبر - وهوالحمول في النتيجة - للأصغر - وهوالموضوع فيها - وهوالذي يسمَّى بالبرهان اللمّي؛ ومنها مايكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، فلايفيد العلم اليقينيّ بِثبوت المحمول إلاّ إذا عُلم بانحصار العلّة ، وهوالذي يسمّى بالدليل كما يسمّى بـالـبـرهانَ الإنّي؛ ومنها مايكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من لوازم الحدّ الأصغر— لاعلةً لشبوت الأكبر للأصغر ولامعلولاً له- فيستدل بماهو بين منها على ماليس ببين، بأن يجعل اللازم البيتن حداً أوسط، ويسمَّى أيضاً بالبرهان الإنَّى ويختص باسم البرهان الإنِّي المطلق. فالبرهان اللمِّي إنَّما يقام على قضيّة يكون ثبوت محمولها لموضوعها معلولاً لشيء فيجعل ذلك الشئ حداً أوسط. وإذا كانت العلَّة مركَّبة من أمور متعدَّدة وكان العلم بالمعلول رهن الالتفات إلى جزء خاصّ منها كفي جعل الحدّ الأوسط ذلك الجزء.

وههنا أمور دقيقة يحب لفت النظر إليها:

أحدها أنّ من شروط البرهان اللمّيّ أن يكون الحد الأوسط علَّة لثبوت الأكبر للأصغر

و تحققه فيه، وليس يلزم أن يكون علّة لثبوت الأكبر في نفسه، حتى أنّهم صرّحوا بأنّ الحدّ الأوسط قديكون معلولاً للحدّ الأكبر في نفسه و هومع ذلك علّة لثبوته للحدّ الأصغر.

ثانيها أنّه يحب أن يلاحظ رابطة العلّية بين كلّ ما جُعل حدّاً أوسط وبين كلّ ما جُعل حدّاً أكبر في البرهان، فلايكني ملاحظة الرابطة بين الحدّ الأوسط وبعض مايذكر في الحدّ الأكبر. فقولهم «كلّ جسم مؤلّف (بفتح اللام) وكلّ مؤلّف فله مؤلّف (بكسرها)» ليس من قبيل الدليل والسلوك من المعلول إلى العلّة، لأنّ الحدّ الأكبر هو «له مؤلّف» لا «مؤلّف» وحده، وقد صرّح المحقّق الطوسيّ بأنّه برهان لميّ ١.

و ثالثها أنّ مرادهم بالعلّية هنا ماهوأعم من العلّية العينيّة والتأثير الخارجي، و يشمل العلّية بين الاعتبارات العقليّة، فالإمكان مثلاً عندهم علّة لحاجة المكن إلى الواجب، وعلى هذا يكون قولهم «العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج الى الواجب» من قبيل البرهان اللمّي مع أنّ مغزاه إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هوالعالم.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا كان كلام الأستاذ - مذظله - من عدم جريان البراهين اللمية في المسائل الفلسفية مبتنياً على ردّ هذه الأمور فليُنظرُ في المبنى، وأمّا إذا كان مبتنياً على قبولها فيمكن المناقشة فيه أوّلاً بأنّ شرط البرهان اللمّي كون الحدّ الأوسط علّة لثبوت الحدّ الأكبر للأصغر لاكونه علّة لنفس الحدّ الأصغر، فعدم وجود العلّة للموجود المطلق لاينافي ثبوت العلّة لحمل الموجود على شي ولا لحمل مفهوم آخر للموجود المطلق وخاصّة بالنظر إلى الأمر الشالث. ورجوع جميع المحمولات إلى الموضوع أيضاً لايضرّ بذلك، لأنّ هذا الرجوع والا تحاد إنّها هو بحسب المصداق دون المفهوم، كماصرّح به نفسه.

و ثنانياً عدم وجود علّة للموجود المطلق لايستلزم عدم علّة لحصّة خاصّة أولمرتبة خاصّة منه، و يكني في ذاتيّة المحمول أن يكون ثابتاً لحصّة من موضوع العلم، كما أنّه يكني أن يكون حصّة من المحمول ثابتة للموضوع كماصرّح به أساطين المنطق.

و ثالثاً بناءً على كون المسائل الإلهيّة من مسائل الفلسفة لامناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللمّي فيها، فإنّ الأفعال الإلهيّة يمكن إثباتها من طريق الصفات التي هي عين النذات الإلهيّة تباركو تعالى، فيسلك من العلّة إلى المعلول و هو برهان لمّي، مضافاً إلى ماعرفت من جريان البرهان اللمّي في مسائل العلم الكلّي أيضاً.

وقد تحصّل من جميع ماذكرنا أنّ الأولى تقسيم المسائل المدوّنة في هذاالكتاب إلى

قسمين: أحدهما مسائل العلم الكلّي أوالفلسفة الأولى الباحثة عن الأمور العامّة أي المعقولات الثانية الفلسفية (دون المنطقية) التي لا تختص بموجود معيّن بماهو خاص به، و موضوعه الموجود بما هومعروض تلك المعقولات، وغايته معرفة المبادئ التصديقيّة لسائر العلوم و خاصة العلم الإلميّ – أي القسم الثاني من هذه المسائل المدوّنة – وكذا تمييز المعارف الحقيقيّة من الوهميّات. وموضوع هذا العلم بديهيّ تصوّراً و تصديقاً، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا المثاني فلاته مأخوذ من العلم الحضوريّ بوجود النفس وقواه و أفعاله و انفعالاته، الثاني فلاته مأخوذ من العلم الخطأ لكونه عين المعلوم. وأمّا المبادئ التصديقيّة لهذا العلم فتنحصر في البديهيّات، فلا تحتاج إلى أن تثبت في علم أعلى.

و ثانيها مسائل العلم الإلهي الباحثة عن وحدة الواجب تعالى وسائر صفاته وأفعاله. و موضوعه الواجب الوجود تبارك وتعالى، وغايته القصوى هي الفوز بقر به. وأمّا وجود موضوعه فيثبت في العلم الكلّى كسائر مبادئه النظريّة. واللّه الهادي.

المرحلة الأولى

الفصل الأوّل

٩ - قوله «الوجود بمفهومه مشترك معنوي».

ليس البحث عن الألفاظ و شؤونها من الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ وغيرهما من الأبحاث الفلسفيّة، إلاّ أنّه لمّا كان موضوع الفلسفة —الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل — هو «الموجود» ولابدّ أن يتصوّر بمفهومه العامّ و يحكى بلفظ معيّن أرادوا أن يؤكّدوا على أنّ مبدء اشتقاقه مشترك معنويّ بين موارد استعماله، ليتبيّن أنّ الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد، مضافاً إلى ردّ مازعمه أبوالحسن الأشعريّ و أبوالحسين البصريّ —على مانقل عنها — من اشتراكه اللفظيّ. والدّي يريد في أهميّة هذا البحث توقف اثبات اصالة الوجود عليه كما سيأتي الإشارة اليه، وكذا توقف البرهان الذي أقيم على وحدة حقيقة الوجود، وإن كان ذلك البرهان قابلاً للمناقشة كما سيجيئ في محلّه.

وكيف كان فوحدة معنى الوجود والموجود أمر واضح لا يحتاج إلى تجشّم دليل. قال الرازيّ في المباحث المشرقيّة: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليّات» وقال في الأسفار ": إنّه قسريبٌ من الأوليّات كها نقل عنه في المتن، وقال في الشوارق: «واعلم أنّ الحقّ كها صرّح به كثير من المحقّقين هو أنّ المطلوب في هذه المسألة —أعنى اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدّاً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه» ".

١-راجع المباحث المشرقية: ج١، ص١٨.

٢ – راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥.

٣-راجع الشوارق: ص٢٦.

تعليقة النهاية

ولعل الداعي إلى إنكار الاشتراك المعنوي هوتوهم استلزامه نفي التمايزبين الحقايق العينية وخاصةً نفي التمايزبين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهم هوالخلط بين المفهوم والمصداق كمانبة عليه الأستاذ -مذظله- في آخرالبحث تبعاً لبعض المحققين.

الفصل الثانى

١٠ قوله «الوجود هوالأصيل دون المهية».

هذه المسألة استحدثت كمسألة فلسفية مستقلة في عصر صدرالمتألّهين، ولم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً حتى في كتب الفلاسفة الإسلاميين وإنّها بوجد في مطاوي كلماتهم إشارات إليها، فكلمات أتباع المشّائين ظاهرة في القول بأصالة الوجود، ولعل أصرحها قول بهمنيار في التحصيل «الوجود حقيقته أنّه في الأعيان لاغير، وكيف لايكون في الأعيانما هذه حقيقته ؟ ! \ » وقوله «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّها يفيد حقيقتة، وحقيقته موجوديّته، فقدبان من جميع هذا أنّ وجودالشي هوأنّه في الأعيان لامابه يكون في الأعيان » كما أنّ كثيراً من كلمات الإشراقيين ظاهرة في القول بأصالة المهيّة وإن كانت هادفة إلى نفي زيادة الوجود على المهيّة في الأعيان وإلى اعتباريّة مفهوم الوجود، وكيف كان فقد يوجد من كلّ من الفريقين ما يخالف القول المنسوب إليهم. وقدصرت كيف كان فقد يوجد من كلّ من الفريقين ما يخالف القول المنسوب إليهم. وقدصرت السيّد الداماد بأصالة الوجود في قوله «الوجود في الأعيان هوالتحقّق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان » أو كان صدرالمتألّهين نفسه في بدء الأمر قائلاً بأصالة المهيّة وكان شديدالذبّ عنها صعلى حدّ تعبيره ٥ — ثمّ رجع عنها و بالغ في إنكارها و الإصرار على أصالة المهيّة المالة

١ ــراجع التحصيل: ذيل الصفحة ٢٨٦.

٧-راجع نفس المصدر: ص ٢٨٤.

٣-راجع حكمة الإشراق: ص ٦٤-٧٧، والتلويحات: ص ٢٧-٣٧، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٤١١.

٤ — راجع العبسات: ص ٣٨.

۵-راجع الأسفار: ج ۱، ص ۶۹.

الوجود بما لامزيد عليه. واشتهرالقول بأصالة الوجود بين من تأخّر عنه حتى أنّه لم يعرف في من يعبأ بقوله قائل بأصالة المهيّة بعده. إلاّ أنّ المسألة لم تنقّع بعدُ حقّ التنقيح، ولم يحرَّر علُّ النزاع فيها حقّ التحرير، فترى الطالب يدرس المسألة في كتب متعدّدة ويبحث عنها سنين طويلة ولايعرف الغرض من عقدها والنتيجة التي تترتّب على طرفيها. وأرجومن الله تعالى أن يتفضّل علينا بالتوفيق لتنقيحها وبيان لمّها وكشف القناع عن وجه سرّها وهو ولي التوفيق.

وينبغي قبل كلّ شي توضيح معاني الألفاظ المأخوذة في عنوان المسألة، وهي الوجود والماهية والأصالة.

الوجود

أمّا الوجود فقديرادبه المعنى الحرفيّ الرابط بين القضايا والذي يرادفه في الفارسيّة «أست» ويقابله الوجود المحموليّ الصالح لجعله محمولاً في الهليّة البسيطة والذي أنكره ثلّة من متأخّري الفلاسفة الغربيّن. وقديرادبه المعنى المصدريّ المتضمّن للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه في الفارسيّة «بودن» ولا يحمل على الأعيان إلاّ حل الاشتقاق. وقديرادبه اسم المصدر الفاقد في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه في الفارسيّة «هسيّ» و يحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفيّة على مصاديقها الخارجيّة. وقديرادبه نفس الحقيقة العينيّة والذي يُحْكلي عنها بهذا المفهوم العامّ.

أمّا المعنى الحرفي فهوفي الأصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية، وواضح أنّه خارج من محلّ النزاع. وأمّا المعنى المصدري فهو مفهوم انتزاعي لا ثبوت لها في الخارج إلاّ باعتبار منشأ الانتزاع وليس محلّ البحث ههنا أيضاً. وأمّا المعنى الثالث فهوم ا أنّه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، وهوأيضاً خارج عن محلّ البحث. فالوجود الذي يكون محلّ النزاع في هذه المسألة هوالمعنى الأخير أعني الحقيقة العينيّة التي يشار إلها بذاك المعقول الثاني.

قال في التحصيل: «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا، والموجود الذي لاسبب له، ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود الذي لاسبب له، ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ» أوقال: «الشيّ من المعقولات الثانية إلى أن قال— وكذا الذات، وكذلك الوجود بالقياس إلى

١ - راجع التحصيل: ص ٢٨٣.

أقسامه» . وقد عقد في الأسفار فصلاً عنوانه «في أنّ الوجود العامَّ البديهيَّ اعتبار عقليٌّ غير مقوّم لأفراده» و فصلاً آخر للمعقولات الثانية و كون الوجود منها . وينبغي التنبيه على أن هذا الوجود العام هوالذي يتكثّر بتكثّر إضافاته إلى الموجودات الخاصة ويعبّر عن الكثرة الحاصلة بسبب الإضافات بحصص الوجود، وهي ليست إلاّ نفس هذا المفهوم المقيّد بحيث يكون التقيَّد داخلاً فيه والقيد خارجاً عنه.

ثم إنّـك ثيراً ماتراهم يقابلون بين مفهوم الوجود و حقيقته، فلابدّ أن نشير إلى معنى الحقيقة.

الحقيقة

لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفة للمهيّة ومقابلة للوجود. قال الشيخ في إلميّات الشفاء: «إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيّ حقيقة خاصّة هي مهيّته، ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيّ الخاصّة به غيرالوجود الذي يرادف الإثبات» أ. وقال تلميذه في التحصيل: «الإنسانيّة في نفسها حقيقة ما، والوجود خارج عن تلك الحقيقة» وقد تستعمل مرادفة للوجود العيني، وهذا هوالمراد بقولهم «حقيقة الوجود أصيلة دون مفهو ومه». وقد تستعمل في ألسنة العرفاء في مورد الواجب تباركو تعالى في مقابل الوجود المجازيّ الذي ينسبونه إلى المكنات. كما أنّ القائلين بوحدة الوجود في عين كثرته قد يستعملون «حقيقة الوجود» في الوجود الساري في القائلين بوحدة الوجود في عين كثرته قد يستعملون «حقيقة الوجود» في الوجود الساري في جميع الموجودات سرياناً عينياً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس في أنواعه سرياناً ذهنياً أولسريان الكلّي الطبيعيّ في أفراده، كما أنّهم قد يخصّون «حقيقة الوجود» بأعلى مراتبه أولسريان الكلّي الطبيعيّ في أفراده، كما أنّهم قد يخصّون «حقيقة الوجود» بأعلى مراتبه أعني مرتبة وجودالواجب تباركو تعالى. وقديستعمل الحقيقة مرادفة للكنه، كما يقال حقيقة الوجود مجهولة أي لايدرك الذهن كنه، وقدمرّت الإشارة إلى حقايق الموجودات بهذا المعنى في كلام بهمنيارء.

١ – نفس المصدر: ص ٢٨٦.

٢-الأسفار: ج ١، ص ٣٧.

٣- نفس المصدر: ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٣٧.

١٤ - راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

۵-راجع التحصيل: ص ١١، وص ٢٨٧.

٦-نفس المصدر: ص ٢٨٣.

تعليقة النهاية

المهية

أمّا لفظة المهيّة فهي مصدر جعليّ مأخوذ من «ماهو» و تستعمل بمعنى اسم المصدر في مايجاب به عن السؤال بـ «ماهو» و هومايناله العقل من الموجودات المكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً. و إن شئت قلت: قالب ذهنيّ كلّي للموجودات العينيّة، أو قلت: الحدّ العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. وسيأتي كلام الأستاذ —مذظله—في ذيل هذا البحث أنّ المهيّات ظهورات الوجود للأذهان. وقال في الأسفار في كلام له «فإنّ ماهيّة كلّ شي هي حكاية عقليّة عنه و شبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج و ظلّ له» أوقال في موضع آخر: «فإنّ المهيّة نفسها خيال الوجود و عكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسيّة» أوقال في موضع آخر: «مهيّة الشيّ عبارة عن مفهومه و معناه» ".

وقد شاع في لسانه أنّ المهيّات حدود الوجودات الخاصة، كما أنّه قد يعبّر عنها بأنحاء الوجود، ونحن نرجّح تخصيص اصطلاح «الأنحاء» بما يحكى عنه بالمعقولات الثانية الفلسفيّة كالعليّه والمعلولية وغيرهما. وكيف كان فالمهيّة بهذا المعنى لايتصف بها الواجب تباركو تعالى لعلوه عن الحدّ والقالب الذهنيّ ولاحتجابه عن العقول كاحتجابه عن الأبصار.

وللمهيّة اصطلاح آخر أعمُّ، وهو «مابه الشيُّ هوهو» وبهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى أيضاً فيقال «الواجب مهيّته إنّيته» كما سيأتي البحث عنه .

الأصالة

و أمّا الأصالة فهي في اللغة مقابلة للفرعيّة، و يرادبها ههنا مايقابل الاعتبار بأحد معانيه، فلابد من الإشارة إلى معاني الاعتبار والمعنى الذي يقابل الأصالة هذه، فنقول: للأمور الاعتباريّة اصطلاحات متعدّدة ٥:

١- المعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها واتّصافها كلاهما في الذهن،

١ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٦.

٧-نفس المصدر: ج ١، ص ١٩٨.

٣-نفس المصدر: ج٣، ص ٤٩٧.

٤ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٤١٣، و راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٢، ص ٢.

٥-راجع المتن: الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر (الطبعة الأولى): ص ٢٢٧-٢٢٩.

كالكلّية والجنسيّة والنوعيّة وغيرها.

٢— المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما. وتقابلها المعقولات الأولى وهي المفاهيم الماهوية التي قد تسمّى بالحقيقية كالإنسان والشجر والحجر. ثمّ إنّهم ربما يصفون المقولات النسبية بأنها اعتبارية، فإن أريد أنها من المعقولات الثانية الفلسفية كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصحّ عدها من الأجناس العالية، وإن أريد أنّها مع كونها من المقولات الماهوية توصف بالاعتبارية كان اصطلاحاً جديداً، فتفطّن \.

٣— المفاهيم الأخلاقية أو القيمية التي لاتحكي عن حقايق عينية ولاذهنية، بل تعتبر أوصافاً للأعمال كالحسن والقبح - في الأعمال - والوجوب والإباحة وغيرها ممّا يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم العمليّة. وربما ترجع إلى توسعة في المفاهيم الحقيقيّة كحسن الأشياء المحسوسة وقبحها - بناءً على كونها أمرين حقيقيّين - أو في المعقولات الثانية الفلسفيّة كالضرورة الملحوظة بين العلّة والمعلول.

٤ المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع التي تبتني عليها الحياة الاجتماعية كالرئاسة والمالكية والزوجية ممّا تشكّل موضوعاتٍ لمسائل الفقه وسائرالعلوم العملية. و مآلها إلى استعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين أغراض المجتمع.

۵ – ما اصطلح عليه في هذا المبحث، وهوأن يكون تحقُّق الشي بالعرض في قبال مايكون تحقُّق الشي بالعرض في قبال مايكون تحقُّق بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول إنّ المتحقّق بالذات في الخارج هوالوجود و انّ الآثار الخارجية إنّها هي للوجود أصالةً و تنسب إلى المهيّة الموجودة بالعرض، والقائل بأصالة المهيّة يقول إنّ المتحقّق بالذات هوالمهيّة وتلك الآثار تترتّب على المهيّة الموجودة حقيقةً و تنسب إلى وجودها بالعرض.

ولا يخنى أنّ المهيّة (بالحمل الشائع) أمر حقيقيّ على حسب الاصطلاح الثاني في عين أنّ المهيّة (بالحمل الشائع) أمر حقيقيّ على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. ومن الواضح أنّ هذه المعاني كلّها غيرالاعتبار بمعنى التوهم ومجرّد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال.

١ ــوالعجب ممّن جمع بين كونها من المقولات وَالمعقولات الثانية كالسبزواريّ ــرهــفي شرح لمنظومة حيث مثل للمعقول الثاني بمعناه الفلسفيّ بالأبوّة التي هي من مقولة الإضافة (ص ٣٥).

تحريرمحل النزاع

و بعداتضاح هذه المفاهيم يمكننا تحرير محل النزاع في المسألة فنقول: قد تبين أنّ الوجود بمعنى الرابط في القضايا وبمعناه المصدري ليس محل البحث و كذا مفهوم الوجود كمعقول ثان فلسفي وبما أنّه مفهوم، خارج عن محل النزاع. كما أنّ المراد بالمهيّة هوأول المعنيين المذكوريين لها، و نؤكد على أنّ عنوان «المهيّة» (أي المهيّة بالحمل الأوليّ) الذي يعرض للمهيّات الخاصة في الذهن، أمر اعتباريّ بلاشك حتى عندالقائلين بأصالة المهيّة أن كُل مهيّة خاصة (أى المهيّة بالحمل الشائع كالإنسان مثلاً) في حدّ ذاتها ومن حيث هي تلك المهيّة ليست إلا نفسها، فليست موجودة ولا معدومة ولا أصيلة ولا اعتباريّة، أي لا يوجد شئي من هذه المفاهيم في مفهومها، فلا تكون من هذه الحيثيّة أيضاً محلّ البحث.

وإنَّما النزاع في أنَّه بعد قبول الوجود المحموليّ والاعتراف بصحّة القضايا المليّة البسيطة، وبعد قبول أنّ حيثيّة الوجود غير حيثيّة المهيّة حيث إنّ المهيّة لايوجد في نفسها حيثيّة التحقّق و لذا يمكن سلب الوجود عنها ، و بعد قبول أنّ تعدّد الحيثيّة إنّها هوفي الذهن و إلا فلايوجد في الخارج حيثيتان متمايزتان تكون احداهما بإزاء مفهوم المهية والأحرى بإزاء مـفـهوم الوجود وأنّ زيادة الوجود على المهيّة إنّما هي في الذّهن فقط وليس في الخارج إلاّ أمر وحدانى و واقعية فاردة (إنّ الوجود عارض المهيّة ، تصوّراً و اتّحداهويّة) فلا تكون كلتا الحيثيّتين أصيلتين، أقول: بعد قبول هذه المقدّمات الثلاث يقع النزاع في أن الذي يتصف ذاتاً بالوجود والتحقّق بلا ارتكاب أي تجوّز دقيق فلسني وبلااعتبار واسطة في العروض هل هو المهيّة، فلايكون لمفهوم الوجود مصداق ذاتيّ في وعاء الأعيان و إنّما هومفهوم يناله الذهن و يـطـلقه على الممكنات المتحقّقه في الخارج (بواسطة في الثبوت فقط) أو الذي يتّصف ذاتاً بالوجود والتحقق هوحقيقة الوجود العينية وانما ينال العقل منالوجودات الخاصةصورأ عقلية هي مهياتها فيكونُ نسبة الوجود الى المهيّات بالعرض و بنوع من التجوّز الدقيق الفلسفى. و بعبارة أخرى: هل لفهوم الوجود حقيقة عينية في الخارج بإزاء هذا المفهوم بحيث يكون هي المتصفة به ذاتاً و بلا واسطة في العروض، أو ليس في الخارج إلا المهيّات وهمي التي تنفيدها العلل المفيضة والوسائط في الثبوت وإنّها ينتزع العقل منها مفهوم الوجود و يعتبره كمعقول ثانيها فلايكون بإزائه أمر عيني يتصف به ذاتاً و بلا واسطة في العروض؟ وقد عنون المسألة في الأسفار هكذا: «فصل في أنَّ للوجود حقيقة عينيَّة» ٢.

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨.

١ - راجع المقاومات: ص ١٧٥، والمطارحات: ص ٣٦١.

وقدظهربذلك أن طرح النزاع إنها يمكن في كل ذي مهية ، وهي الموجودات المكنة . «كل ممكن زوج تركيب مركب من مهية و وجود» وأمّا الواجب تبارك وتعالى فليس له مهيّة بمعنى مايقال في جواب ماهو، وإطلاق المهيّة عليه هو بمعنى آخر أشرنا إليه . فلايرد على القائلين بأصالة المهيّة النقض بالواجب تعالى ، لأنّه خارج عن محل بحثهم . لكن يتّجه إلزامهم بالقول بأصالة الوجود في مورد الواجب تباركو تعالى ، فيرد عليهم كلّ ما استشكلوه على القائلين بأصالة الوجود ، كما سيأتي ذكر بعض شبههم .

الصلة بين هذه المسألة وسائرالمسائل

لهذه المسألة صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ماترى في كلمات صدر المتألهين في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجودكمبني أساسي لكثيرمن البراهين، وكذا في كلمات الأستاذ -م ذظله العالي في مباحث كثيرة من هذا الكتاب وغيره. ولابأس بالإشارة. إلى بعض هذه الصلات ليتضح أهمية هذه المسألة:

فأوّل مايترتّب على القول بأصالة المهيّة هوالالتزام بالفرق بين الأصيل في الواجب و في الممكنات كما أشرنا إليه، كما أنّه يصعب على هذا القول نفي المهيّة عن الواجب، ويترتّب عليه الإشكال في نفي الجنس المشتركبينه وبين الممكنات و إثبات بساطة ذاته تعالى. كما أنّه يلزم عليه الإشكال في بيان ملاك الموجوديّة و تعيين ماهو المجعول من قبل الفاعل المفيض . و كذلك مسألة التشخّص لاتجد حلاً صحيحاً في مذهب أصالة المهيّة، لأنّ ضمّ مهيّة كلية أخرى لايوجب تشخّصها، بخلافها في مذهب أصالة الوجود، مهيّة كليّة إلى مهيّة كلية أخرى المهيّة تتشخّص به. كما أنّ ملاكا حتياج المعلول إلى حيث إنّ التشخّص مساوق للوجود، والمهيّة تتشخّص به. كما أنّ ملاكا حتياج المعلول إلى العلّة يختلف بحسب القولين: فهذا الملائعلي القول بأصالة المهيّة هوالإمكان الماهويّ، و على القول بأصالة الوجود هو نحو وجود المكنات و فقرها الذاتيّ. و هكذا التبين الصحيح على العلول عين الربط بالعلّة المفيضة، التي يصحّ عدها بحقّ من أفضل منتوجات الفكر و كون المعلول عين الربط بالعلّة المفيضة، التي يصحّ عدها بحقّ من أفضل منتوجات الفكر

١ ــ راجع الفصل السابع من المقالة الاولى من الهيات الشفاء.

١ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٧.

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦-٤٢١، وراجع تعليقة صدرالمتالقين على الشفاء: ص ١٧٧، و
 راجع الفصل الأول من المرحلة الثامنة من المتن، وراجع حكمة الإشراق: ص ١٨٦.

الفلسفي، هي من ثمرات القول بأصالة الوجود. كما أنّ القول بمراتب الوجود و ما يترتّب عليه من المناد المعلول إلى العلل المتعدده طولاً من مختصّات هذا القول، وكذلك القول بالحركة الاشتداديّة والقول باتّحاد العالم والمعلوم يبتنيان عليه. وهكذا العلاقة بين المادّة والصورة و اتّحادهما تجدتبيناً صحيحاً في القول بأصالة الوجود إلى غيرذلك.

و هناك مسألتان لهما شأن خاص في الارتباط بهذه المسألة، ومن الجدير أن نفرد كلاماً بصدد تبيين الصلةبيهما و بين هذه المسألة.

صلتها بمسألة الوجود الذهني

سيأتي في مبحث الوجود الذهني قولهم «إنّ المهيّة بوحدتها الماهوية محفوظة في الوجودين: الذهني والخارجي» وهذا القول يتضمّن الاعتراف بوجود المهيّة في الخارج، في الوجود واليه على أصالتها. وربما يشتبه الأمر على الطالب فيزعم أنّ بين القول بأصالة الوجود والقول بتحقق المهيّة في الخارج تهافتاً. ومن ناحية أخرى فإنّ اتصافها بالوجودين و انحفاظها في الوعائين ربما يجعل دليلاً على اعتباريتها إذلو كانت أصيلة وكانت هي الحقيقة العينيّة لم تتجاف عن موطنها الخارجيّ بحلولها في الذهن و اتصافها بالوجود الذهنيّ. كما أن حقيقة الوجود بناءً على القول بأصالة الوجود لا تنتقل إلى الذهن، و لهذا فإنّ الذهن قاصر عن نيل الحقايق العينيّة والوصول إلى كنهها، و يعبّرون عن ذلك بأنّ الوجود ليس له صورة عقليّة كما ستأتي الإشارة إليه.

لكن للقائل بأصالة الوجود أن يجيب عن الشبهة الأولى بأنّ اتصاف المهيّة بالوجود الخارجيّ اتّصاف بالعرض، ولانعني بانحفاظ المهيّة في الوعائين أكثر من هذا القدر من الا تصاف.

كما أنّ القائل بأصالة المهيّة رجا يجيب عن الشبهة الثانية بأنّ المهيّة المشتركة بين الوجودين هي المهيّة لابشرط، وأمّا الأصيل فهي المهيّة المتحقّقة في الخارج، أي المهيّة بشرط شي، وسيأتي الكلام في اعتبارات المهيّة. كما أنّ له أن يمنع الوجود الذهنيّ و انحفاظ المهيّة في الوعائين و يعتبر العلم من مقولة الإضافة.

لكن تعدد اعتبارات المهية لايوجب انقلابها، والقول بكون العلم مجرد الاضافة غيرصحيح كما سيتضح في محلّه.

صلتها بمسألة الكلى الطبيعي

والصلة بين المسألتين وثيقة جداً، وليس من الجزاف اعتبار القول بوجود الكلّى الطبيعيّ في الخارج من أعمق جذورالقول بأصالة المهيّة. و لهذا نبدأ بإلقاء ضوء على مسألَّة الكلّى الطبيعي فنقول: إنّ من أقدم المباحث الفلسفيّة هومسألة وجود الكلّى الطبيعيّ في الخارج التي تشكّل محوراً لكثير من المناقشات الفلسفيّة. والذي دعاهم إلى البحث عنه هو أنَّ كلَّ علم برهانيّ فإنَّما يبحث عن أمور كلِّية، فالجسم والحيوان والنبات والإنسان و غيرها أمور كلية، فكان من اللازم أن يبجث عن الكليات وكيفية تعرّف الإنسان عليها و تقييم هذه المعرفة. فقال قوم بأنّ الكلّيات أسهاء عامّة للأمور الجزئيّة شأنها شأن المشتركات اللفظيّة ولا واقعيّة لها وراء الجزئيّات لافي الخارج ولافي الذهن، واشتهروا بالاسميّين؛ و قال قوم بأنّ لها مفاهيم ذهنيّة هي علامات عقليّة للجزئيّات العينيّة فلها واقعيّة في الذهن فقط؛ وقال أفلاطون بوجود المُثُل العقليّة وأنّ معرفة الكلّيات كانت حاصلة للنفس قبل تعلقها بالبدن بسبب مشاهدة المُثُل، ثمّ نسيتُها عند هبوطها إلى البدن، ثمّ تتذكّرها حين الإحساس بالجزئيّات التي هي أظلال للمُثُل. وأنكرذلك أرسطووقال بأنّ الكلّى الطبيعي موجود في الخارج بوجود أُفراده، و أنَّ المعرفة بها تحصل بتجريد الإدراكات الجزئيَّة. واشتهر هذا القول بين الفلاسفة الإسلاميين ١ وجرت مناقشات حول تفسيره ممّا أسفر عن رجوعه إلى القول الثاني بجعل معنى وجوده بوجود الأفراد أنّه موجود بالعرض والجاز، فليس له وجود حقيقيّ في الخارج، وإنّما يعتبر العقل وجوداً له اعتباراً ٢.

وقد نهض شيخ الإشراق بنقد أصول المشائين وهدم كثير من قواعدهم والتأكيد على وجودالعلوم الحضورية، وانفتح بذلك باب المناقشة في الأصول الحكية المتلقاة بالقبول. حتى وصلت النوبة إلى صدر المتألهين، فقام بدوره الجبّار في إحياء الفلسفة الإلهية و إقامة الحكمة المتعالية على أسس جديدة ونقد قواعد المشائين و الإشراقيين جميعاً. وقد مال في هذه المسألة إلى مذهب الأفلاطونيين من بل سبقهم في القول بتجرّد مطلق الإدراك و تبعه الأستاذ الى مدّظله العالي فصرّح بأنّ الإدراك مطلقاً إنّها هو بنيل الحقايق المجرّدة التي هي أشد وجوداً من الماقيات بل هي في مرتبة عللها كما سيأتي كلامه في باب العلم. أ

١-راجع الفصل الثاني من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء، وراجع القبسات، ص ١٥٥-١٦٢.

٢ ــ راجع الشوارق: ص ١٤١ ــ ١٤٦، و راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من المتن.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٩ وص ٣٠٧.

٤-راجع أواخر الفصل الأول من المرحلة الحادية عشر من المتن.

ولمّا كان الكلّي الطبيعيّ هي المهيّة لابشرط وكان اتّصافه بالكلّية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن ، التقت المسألتان: مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج و مسألة أصالة المهيّة أو اعتباريّها. وقد بُذلت جهود من قِبل القائلين بأصالة الوجود للتوفيق بين القول باعتباريّة المهيّة والقول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج ممّايرجع إلى ما أشرنا اليه من أنّ اتّصاف الكليّ الطبيعيّ —وهي المهيّة — بالوجود إنّا هو بالعرض لا بالذات .

تحقيق المسألة

ولنقدم لتحقيق المسألة كلاماً في كيفية تعرّف الذهن على المهيّات، فنقول: العلم على قسمين: حضوري هو وجدان المعلوم نفسه، وحصولي هو حصول صورة ومفهوم له في الذهن. فإذا علمنا بشئي علماً حضورياً — كما في علمنا بأنفسنا وقواها و أفعالها المباشرة و انفعالاتها سخد نفس الواقعية العينسية بلا وساطة صورة ومفهوم، وبلا تحليل وتفسير. و في ذلك الشهود الحضوري لا يوجد موضوع و لا محمول و لا حكم، و إنّما هو وجدان الواقع على ماهو عليه. و أمّا إذا علمنا بشئي علماً حصوليّاً انعكس عنه صورة جزئية حسّية أو خياليّة ومفهوم كلّي في الذهن، و يسمّى ذلك المفهوم الكلّي بالمهيّة، وقد تعمّم الى الصورة الجزئية ايضاً كما رأينا في كلام صدرالمتالم إلى منهوم التصوري بما أنّه تصور بسيط ساذج لا يكني لحكاية الواقع إلاّ إذا انضم إليه مفهوم آخر واتّحدا بمعونة الحكم في شكل علم تصديقيّ، عمولاً حكاية الواقع إلاّ إذا انضم إلى ماهيّة و وجود يجعل الأول منها موضوعاً والثاني محمولاً في تشكل منها هليّة بسيطة كقولنا «الإنسان موجود» و يؤخذ عنها تركيب إضافيًّ كقولنا «وجود الإنسان». وهذا التحليل هومنشأ قولهم «كلُّ ممكن زوج تركيبيّ مركبّ من هيّة و وجود الإنسان». وهذا التحليل هلهيّة وعارض لها».

قال في الأسفار: «لانزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والمهيّة إنّها هوفي الإدراكلا بحسب العين» أوقال أيضاً: «مغايرة المهيّة للوجود واتّصافها به أمرعقليٌّ إنّها يكون

١ ــ راجع التحصيل: ص ٢٠٤.

٧ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨، ٣٩، وص ٢٧٢ ــ ٢٧٣ وص ٣٣٤ ــ ٣٣٥مع تعليقة السبزواريّ عليها، وج ٢، ص ٣٦.

٣ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨.

٤ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٧.

في الذهن لافي الخارج» اوقال في موضع آخر «وليس معنى عروض الوجود للمهيّة إلاّ المغايرة بينها في المفهوم مع كونها أمراً واحداً في الواقع» ٢.

وتستخلص من هذاالتحليل لكيفية تكون المهية إلى أنّ موطن المهية هوالذهن بما أنّه ظرف للعلوم الحصولية، ولولا هذه العلوم لم يكن للمهيّات عين ولا أثر، كما أنّه لاخبرعنها في العلوم الحضوريّة التي هي وجدان الواقعيّات العينيّة. ومن هنا فقد يحدس الفطن أنّ المهيّة ليست إلاّ أمراً ذهنيّاً تحكىٰ به الحدود المشتركة بين موجودات متّفقة الحقيقة، وليس لها أصالة و إلاّ لم تكن تابعة لأذهاننا ولاخاصة بنوع معيّن من علومنا و لما كانت مفقودة في علومنا الحضوريّة التي يشاهد فيها الواقع على ماهوعليه.

لكن لقائل أن يعكس الأمر فيقول: لا يوجد في العلم الحضوريّ أثر من مفهوم الوجود، ولوكان عدم هذا الوجدان أمارة الاعتباريّة لم يكن الوجود أيضاً أصيلاً. والجواب أنّ مفهوم الوجود أمر اعتباريّ بلاشك كها قرّرنا في تحرير علّ النزاع، والكلام في أنّ هذا المفهوم هل هو اعتبار عقليّ طارئ على الهيّة وليس بإزائه أمر عينيّ هوالمصداق الذاتي لهذا المفهوم، اوهو حاكي عن الواقعيّة العينيّة التي هي مصداق ذاتيّ له تقصف به بلاواسطة في العروض، وإنّا المهيّة هي انعكاس ذهنيّ للموجود المحدود بما أنّه محدود وحاكية عن حدوده، والعقل يعتبر لما الوجود بما أنّها مرآة له بحدوده ويكون اتصافها بالوجود بالعرض. و بعبارة أخرى: إنّ العقل يعتبر للصورة الإدراكيّة محتوى داخليّاً متحداً بالوجود العينيّ و مستركاً بينه و بين الوجود الذهنيّ، والحال أنّه ليس في الخارج إلاّ نفس الوجود العينيّ كما أنّه ليس في الخارج إلاّ نفس الوجود الذهنيّ، والمصحّح لهذا الاعتبار هو مرآتيّة الصورة كما أنّه ليس في الذاتية.

فإن قيل: فعلى هذا لا يصحّ حل الوجود على المهيّة، ولاحل المهيّة على الواقعيّة العينيّة التي هي على الفرض مصداق ذاتيّ لمفهوم الوجود بمعنى أنّه يصدق عليها بلاواسطة في العروض، فلا يصحّ أن يُقال «الإنسان موجود» ولا أن يقال «هذا الموجود إنسان» و هذا سفسطة واضحة!

قلنا: لاشك في صحة هاتين القضيتين وكون الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية و

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٦- ٦٠، وص ٢٤٣- ٢٤٥، وراجع المباحث المشرقية: ج ١٥ص ٢٣- ٢٥، وراجع المباحث المشرقية: ج ١٥ص ٢٣- ٢٥، وراجع الشوارق: ص ٢٦- ٣٤.

٤ ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٥٥٠

تعليقة النهاية

كون الهيئة التركيبية مستعملة في ما وضعت له حسب عرف المحاورة، إلاّ أنّ الا تتحاد المستفاد من الحمل أعم من أن يكون اتحاد أمرين حقيقيين حسب عرف الفلسفة أو أمرين المعنى اعتباريّين كذلك أو أمرحقيقيّ و آخر اعتباريّ. والقائل بأصالة الوجود يرى أنّ معنى حمل الوجود على المهيّة بحمل الاشتقاق أو حمل ذي هو حسب الدقة الفلسفيّة أنّ في الخارج وجوداً خاصاً ينال الذهن هذه الصورة العقليّة منه وينظر بها إليه، فيتعلّق بهذا المفهوم العقليّ وجود خاص في الأعيان، و أنّ معنى حمل المهيّة على الوجود الخاص أنّ لوجوده خصوصيّة تنعكس في الذهن بصورة هذا المفهوم، ومن هناصح تعريف المهيّة بأنّها قالب خصوصيّة تنعكس في الذهن بصورة هذا المفهوم، ومن هناصح تعريف المهيّة بأنّها قالب مفهومي للموجود المحدود بما أنّه محدود. ولمّا كانت هذه الصورة العقليّة والقالب المفهومي مرآة لحدود هذا الموجود لم تكن منظوراً إليها بالنظر الاستقلاليّ بل كانت منظوراً بها وفانية في مرآة لحدود هذا الموجود، كما أنّه بعينه ملاكاعتبار الكلّي الطبيعيّ في الخارج بعرض وجود أفراده.

١١ - قوله «إنّا بعد حسم أصل الشكّ...»

شروع في إثبات أصالة الوجود، وبيانه هذا يشتمل على ثلاثة مطالب: الأوّل مغايرة الوجود للمهيّة، والثاني عدم صحّة أصالتها معاً، والثالث هوالبرهان على أصالة الوجود.

و حاصل ماذكره في المطلب الأول أنّا بعد ردّ السفسطة وقبول إمكان معرفة الواقعيّات نحكم عليها بحكين متغايرين: أحدهما اشتراكها في أصل الواقعيّة، وثانيهما تمايزها بأمور معتصة، والحيثيّة الأولى هي حيثيّة كونها موجودة، والثانية هي حيثيّة كونها إنساناً أوفرساً أو شحراً أو... ولا يمكن إرجاع إحداهما إلى الأخرى لضرورة مغايرة الأمر المشترك للأمر المعتص، فالمهيّة غير الوجود.

ولقائل أن يقول: إنّ جهة التمايزبين الموجودات لا تنحصر في الاختلاف الماهوي، كيف وكلُّ فرد من أفراد مهيّة واحدة يتميّز عن سائر الأفراد، ومثل هذا التمايز لايرجع إلى التمايز الماهويّ. وغاية مايمكن أن يقال في دفعه أنّ المراد بالحيثيّة المختصة هنا هي الحيثيّة التي لا توجد في الموجودات المختلفة الحقايق، فتأمّل.

و حاصل ماذكره في المطلب الثاني أنّا نعلم أن ليس لِشي واحد إلاّ واقعيّة واحدة، فلا تكون كلت الحيثيّتين أصيلتين، فلابد من كون إحداهما منتزعة عن الأخرى. ويرجع ذلك إلى اتّحاد المهيّة و الوجود في و عاء الأعيان، وإلاّ فلوكانت المهيّة حيثيّة متمايزة في الخارج لصحّ

۳۱ أحكام الوجود

اتصافها بالوجود ولزم تحليلها مرّة أخرى إلى حيثيّتين و هكذا، فلزم كون واقعيّة واحدة واقعيّات غرمتناهية!

وبالنظر إلى هاتين المقدّمتين تعرف أنّ الأولى تقديم مبحث زيادة الوجود على المهيّة في الـذهن و اتّحادهما في الخارج على مبحث أصالة الوجود، كما أنّه يجب قبل إثبات ذلككلّه إثبات الوجود المحموليّ في قبال من ينكره من الفلاسفة الغربيّين.

وحاصل ماذكره في المطلب الثالث أنّ حيثيّة المهيّة لا تأبى بنفسها عن عدم الواقعيّة بخلاف حيثيّة الوجود، فيستنتج أنّ الوجود هو الأصيل، أي حقيقة الوجود العينيّة هي التي ينتزع عن جاقّ ذاتها مفهوم الوجود و تكون هي المصداق الذاتيّ لها والذي يحمل عليها مفهوم الموجود بلاواسطة في العروض. وقريب منه ماذكره في الأسفار. ١

٢ ١ - قوله «و بذلك يندفع ما أورد على أصالة الوجود...»

ثم أخذ في ردّ بعض الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود، وقد تعرّض لها في الأسفار ٢. فالشبهة الأولى مبتنية على أن معنى «موجود» ماله وجود، فلوكان الوجود أمراً عين يناً كان مقصفاً بـ «موجود» ومعنى هذا الا تصاف أنّ له وجوداً، فينقل الكلام إلى وجوده، وهكذا فيتسلسل.

والجواب أنّ معنى «موجود» في عرف الفلسفة أعمُّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف، أو أمراً يتصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف. وهذا نظير «العالِم» الذي هو أعمُّ من أن يكون نفسه عين العلم أو يكون العلم أمراً خارجاً عن ذاته. وليس يلاحظ في هذا الاستعمال شؤون اللفظ من كونه مشتقاً و دلالة المشتق على ذات متصفة بالمبدء على ماقيل بصرف النظر عن المناقشات ومن اقتضاء اسم المفعول وقوع المبدء على شئي بعد صدوره عن غيره "، إلى غيرذلك. و خصوصية مصداق هذا المعنى العام في مورد الوجود هي عينية الصفة للموصوف، فعنى كون الوجود موجوداً أنّ حقيقته هي الموجودية، كما أنّ خصوصية مصداقه في مورد المهيّات

١- داجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨-٣٩، وذكر بر هاناً آخر على أصالة الوجود أيضاً فراجع ج ١، ص ٦٧. وقد نقل في المطارحات حجة على أصالة الوجود و ردّ عليها فراجع المطارحات: ص ٣٤٥ و٣٤٧.

٢ – راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩ –٤٤، وص ٥٤ –٦٣.

٣- قال شيخ الإشراق في نظير هذا المقام: «والذي أوقعهم في ذلك ما توهموا بسبب اللفظ -إلى أن قال - وما بسبب اللفظ أمره سهل» راجع المطارحات: ص ٢٠٩.

بعليقة الناية

هي مغايرة الصفة للموصوف في التحليل العقليّ ، فلايلزم الاشتراك اللفظيّ فيه.

١٣ - قوله «و يندفع أيضاً ما أشكل عليه...»

منشأ هذه المغالطة هوالاشتراك اللفظيّ في لفظة الباء في «بذاته» فالمراد بكون وجود الواجب تباركو تعالى «بذاته» أنّه بمقتضى ذاته، فالباء فيها للسبيّة، والمراد بسبيّة الذات لوجوده نفي سببيّة الغير، نظير قولنا «فعلته بإذني» نعني عدم الاحتياج إلى إذن الغير. و أمّا قولهم «الوجود موجود بذاته» فمرادهم أنّ الموجود وصف للوجود بحال نفسه لابحال متعلّقه كما في المهيّة. و بعبارة أخرى: معنى أنّ الواجب تعالى موجود بداته، أنّه لا يحتاج في الا تصاف بالموجودية إلى واسطة في الثبوت، ومعنى أنّ الوجود حمطلقاً موجود بذاته، أنّه سواءً كان معتاجاً إلى الواسطة في الثبوت كما في المكنات أو كان مستغنياً عنها كما في الواجب تعالى لا يحتاج إلى واسطة في العروض، بخلاف المهيّة.

٤ ١ - قوله «و يرده أنّ صيرورة المهيّة الاعتباريّة...»

وللقائل بأصالة المهيّة أن يقول: إنّ المهيّة في مقام ذاتها (أي في المقام الذي يحمل عليها ما يحمل بالحمل الأوليّ) ليست إلاّ نفسها، فلا تكون أصيلة ولااعتباريّة، وأمّا في المقام الذي يقال إنّها أصيلة فليس اتصافها بالأصالة لأجل انتزاع مفهوم اعتباريّ عنها، بل بجعل الجاعل إيّاها (وهذا ما أشرنا إليه من الصلة بين هذه المسألة ومسألة الجعل).

١٥ - قوله «و يرده أنّ الانتساب المذكور...»

الأحسن في ردّ المحقق الدوانيّ أن يقال: إن أريد بالانتساب المذكور الإضافة المقولية فهي نسبة دائرة بين شيئين متكافئين، فإن فرضت المهيّة أمراً متأصّلاً في مقام علم الباري سبارك و تعالى — حصلت النسبة بينها و بين الذات في ذلك المقام الشامخ، ولا يوجب هذه الإضافة تحقّقها في الخارج، وإن فرضت أمراً موجوداً في خارج الذات فجعل الإضافة مناط تأصّلها يستلزم الدور، لأنّ المفروض أنّ تحقّقها يكون بنفس الإضافة، وهي لا تتحقّق إلا بتحقق طرفيها. مضافاً إلى أنّ الحق أنّ هذه الإضافة المسمّاة بالمقوليّة أمر اعتباريّ فلا يحصل بسببه أمر أصيل في الخارج. وإن أريد بهذا الانتساب الإضافة الإشراقيّة التي هي عين المضاف فيرجع ذلك إلى القول بأصالة الوجود وكونه ذامراتب، أي انّ وجود الممكنات هونفس الربط بالوجود الإلميّ. المقولة الإسراقيّة التي هي المناف فيرجع ذلك إلى القول بأصالة الوجود وكونه ذامراتب، أي انّ وجود الممكنات

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٧١-٧٤.

١٦ ــ قوله ((انّ كلّ مايحمل على حيثيّة المهيّة فإنّا هوبالوجود)،

حاصل ما أفاده - متظله - أنّ المهيّة بناءً على اعتباريّها لا تحقُّق لها بالذات في ظرف من ظروف الواقع، سواءً في الذهن أوالعين، وإذا لم يكن لذاتها ثبوت إلاّ بعرض الوجود فلايشبت لهاشي أيضاً إلاّ بعرضه. وهذا وجيه في كلّ ما يحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود، وأمّا ما يحمل عليها بالحمل الأوّلي كالحدّ التامّ وحل الجنس والفصل عليها - بناء على كونه حملاً أوّلياً - فلايشترط فيه وجود الموضوع. والمهيّة و إن كانت لا تعرى عن الوجود أبداً إمّا في الذهن و إمّا في الخارج لكته لاينا في عدم لحاظ الوجود وقصر الالتفات إلى نفس المفهوم بما أنّه مفهوم، فيحمل عليها ذاتيّاتها بالحمل الأوّليّ. وقوطم «إنّ المهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي» يقتضي وقوع الذات والذاتيّات في المستثنى، فيصحّ حلها عليها من غير لحاظ وجود لها.

١٧ _ قوله ((ولا اندراجاً تحت شيء))

الاندراج المنفي عن حقيقة الوجود هوما كان من قبيل اندراج الأفراد تحت المهيّات المنوعيّة أو من قبيل اندراج الأنواع تحت الأجناس لاماكان من قبيل اندراج الوجودات الخاصّة تحت العناوين الانتزاعيّة أو المعقولات الثانية، كالاندراج تحت عنوان العلّة و عنوان المعلول و عنوان ما بالفعل و عنوان ما بالقوّة و... ولا كانطباق عنوان الواحد والشي و... علها.

١٨ - قوله «و يتبيّن أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته»

الكلام في بساطة الوجود قد يقع باعتبار مفهومه ، بمعنى أنّ مفهومه ليس مفهوماً نوعياً قابلاً للتحليل إلى جنس و فصل ، ولا اعتباريّاً مركّباً من مفهومين كيفها فرضا ، و هو واضح جدّاً. لكن هذه البساطة لا تختص بمفهوم الوجود ، فهناك مفاهيم بسيطة أخرى كالأجناس العالية على ما قيل و كمفهوم العدم . وقد يقع الكلام في بساطة حقيقته العينيّة . ثمّ إنّه قديراد بالحقيقة هذه وجود الواجب تبارك و تعالى على ما هو مصطلح العرفاء ، أو أعلى مراتب الوجود على القول بكونه حقيقة واحدة ذات مراتب لاستقلال تلك المرتبة على الإطلاق ، في كون البحث عن بساطتها بحثاً إلهيّاً خاصاً ، وليس هنا موضع طرحه ؛ و قديراد بها كل مراتب الوجود على كثرتها كهاعقد في الأسفار فصلاً «في أنّ الوجودات

هو يّات بسيطة » ا وقد يُدّعى أنّ للوجود طبيعة مرسلة شامله لكلّ الوجودات الخاصة بصرف النظر عن كثرتها و خصوصيّاتها فيجري البحث حول تلك الطبيعة المرسلة وبساطتها، ولعلّه ناشئ من قياس الوجودوشؤونه على المهيّة و أحكامها فيتوهّم أنّ للوجود حقيقة كلّية يصحّ البحث عنها من حيث هي بصرف النظر عن الوجودات الخاصّة و إثبات أحكام لها باعتبار تلك الحيثيّة، ولعمري هذه مزعمة ناشئة من رسو بات أصالة المهيّة في الأذهان. و ربما تتراءى من بعض كلمات صدرالمتألّهين أيضاً حيث قال «إنّ الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينيّة خارجيّة، أو ذهنيّة فعليّة، أو عقليّة تحليليّة » ٢.

وكيف كان فالذي ينبغي طرحه هوبساطة كل وجود عيني بما أنه وجود عيني. فالمراد ببساطة كل وجود عيني المالمراد ببساطة كل وجود عيني إمّا أن يكون نني تركّبه من مادّة وصورة عقليّتين كها يعال عن يعتقدون في الأجسام، وإمّا أن يكون نني تركّبه من مادّة وصورة عقليّتين كها يقال عن الأعراض والمحرّدات، وإمّا أن يكون نني تركّبه من أجزاء مقداريّة كها يوجد في الكيات والمتكمّمات، وإمّا أن يكون نني تركّبه من جنس وفصل، كها في جميع المهيّات المركّبة.

أمّا الأخير فيثبت على ضوء نني صفات المهيّة عن حقيقة الوجود ؟ كما أشار إليه الأستاذ - مذّظلّه - في الأمر الثاني ، مضافاً إلى أنّ الموطن الأصليّ للجنس والفصل هوالذهن و إنّما ينسبان إلى المهيّة الخارجيّة بعد اعتبار العقل ثبوتاً للمهيّة في الخارج ، وإلى أنّهما اعتباران للمادّة والصورة إذا لوحظتا لابشرط - على ماقيل - . والحاصل أنّ نني الجنس والفصل عن حقيقة الوجود لا يحتاج إلى كثير مؤونة .

و أمّا نني تركّب الوجود العينيّ عن المادّة والصورة الخارجيّتين والعقليّتين و من الأجزاء المقداريّة فليس ممّا يتيسّر بمثل ماجاء في المتن من البيان، فإنّ العيان يشهد بحصول هذه التركّبات في أنواع من الموجودات الخارجيّة "ماسوى الواجب تباركو تعالى، ولا يجدي إسنادها إلى المهيّات بعد ماعرفنا أنّ كلّ مايثبت للمهيّات الموجودة من المحمولات فإنّها ثابتة لما بعرض الوجود، ومعناه أنّها ثابتة للوجود أوّلاً و بالذات، وللمهيّة ثانياً و بالعرض.

وإليك بياناً يبتني على ثلاث مقدّمات متقنة ومسلّمة عندالقوم، وإن كان ينتهي إلى نتائج لا تنطبق على بعض آرائهم. أمّا الأصول الثلاثة فهي:

١ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠.

٢ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٣.

٣- وقد صرّح صدرالمتألّهين في موارد بوجود الأجزاء للوجودات الخاصة، منها في آخر مبحث التشكيك،
 فراجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤٦.

ألف) إنّ الوجود مساوق للوحدة \، فكلُّ موجود بما أنّه موجود يكون واحداً ، حتى أنّ كلّ عدد — إذا قلنا بأنّ للعدد وجوداً حقيقياً — فهو واحد من حيث إنّه عدد موجود ، وإن كان قابلاً للانقسام إلى أعداد و آحاد ، كما أنّ كلّ امتداد فهو واحد من حيث إنّه امتداد موجود ، وإن كان قابلاً للانقسام إلى امتدادات جزئية . لكن بحصول الانقسام ينعدم العدد المفروض والامتداد السابق ويحصل أعداد أو آحاد و امتدادات جديدة يكون لكلّ واحد منها وجوده الخاص و يكون واحداً من حيث إنّه موجود .

ب) إنّ الوجود مساوق للفعليّة، فكلّ موجود من حيث إنّه موجود يكون بالفعل، و إن كان بالقوّة بالقياس إلى موجود آخر سيوجد بعده على طول الخطّ. حتّى أنّ القوّة والاستعداد إذا اعتبر أمراً حقيقيًا كان موجوداً بالفعل، فكلّ مالافعليّة له مطلقاً لايكون موجوداً حقيقةً. ج) إنّ فعليّة كلّ شي وشيئيّته يكون بصورته لابمادّته. فوجود كلّ شي في الحقيقة هو وجود صورته التي بها هوهو. أمّا المادّة أو الموادّ التي توجد تحت الصورة فإن كان لها فعليّة كان لها صورتها الخاصة بها و يلزم تراكب الصور كمانذهب إليه على ما سيأتي في محلّه، وكان نسبة الوجود الواحد إلى المجموع من المادّة والصورة بنوع من المسامحة، و إن لم تكن لها فعليّة لم تكن موجودة حقيقةً مقتضى القاعدة الثانية.

وعلى ضوء هذه المقدّمات نستنتج أنّ وجود كلّ شيّ وجود واحد لا تكثّر فيه من حيث النّه موجود حقيقة و بسيط لا تجزّي فيه بالفعل. أمّا الكيات فوجود كلّ واحد منها وجود واحد بسيط لكنه قابل للتبدّل إلى وجودين أو أكثر بانعدام الوجود الأوّل و حصول وجودات أخرى يكون كلّ واحد منها بدوره واحداً بسيطاً. و أمّا الجسم المركّب من المادّة والصورة فالأمر يدور بين كوله موجودين يكون كلّ واحد منها غير مركّب من شيّ أوكونه موجوداً واحداً هوالصورة ويكون المادّة موجودة فيه بالقوّة أو بحسب التحليل العقليّ. و أمّا المادّة والصورة العقليّات فإنّه التحصلان في الذهن بتحليل من العقل، ولايسري هذا التركّب إلى الخارج، فلايتركّب الوجود العينيّ منها. نعم، لا بأس باعتبار معنى أخصّ للبساطة يختص الحارج، فلايتركّب الوجود العينيّ منها. نعم، لا بأس باعتبار معنى أدق لا يوجد فيه تركّب من مهيّة و وجود و يختص بالواجب تبارك و تعالى.

١٩ - قوله «فليس هناك إلا حقيقة واحدة»

الذي يستنتج من عدم تمايز الوجود عن المهية في الخارج و انحصار ما في الخارج

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨٦، وراجع الفصل الأوّل من المرحلة السابعة من المتن.

في الوجود هو أنّه لا يوجد في متن الواقع إلا الوجود، فليس للمهيّة حقيقة عينيّة أصيلة، أمّا أنّ الوجود هل هو حقيقة واحدة في نفسه أو حقائق متبائنة فهو أمر سيتعرّض له في الفصل الآتي، وبعد إثبات وحدة حقيقته هناكتصل النوبة إلى بيان أنواع التكثّر الذي ينسب إليه، ومنها ما يكون بعرض المهيّات، فتبصر.

· ٢ - قوله «فللتصديقات النفس الأمريّة...»

لاريب أنّ ملالئصدق القضايا إنّما هومطابقتها لمحكيّاتها، فإن كانت القضيّة حاكية عن ثبوت أمر خارجيّ لموضوع ثابت في الخارج بالفعل كما في القضايا الخارجيّة اعتبر مطابقتها للخارج، وأمّا في غيرها فني اعتبار المطابقة شيّ من الغموض، وذلك في أربعة موارد:

أحدها القضايا الحقيقية التي لا تكون جميع أفراد الموضوع فيها متحققة بالفعل في الخارج، مثل «كلُّ إنسان ضاحك» فمن المعلوم عدم تحقُّق جميع أفراد الإنسان في الخارج في زمان واحد، فلا يمكن اختبار مطابقة هذه القضايا للواقع العيني، فيقال إنها مطابقة لنفس الأمرا، وقد يقال بأنّ مرجع هذه القضايا إلى القضايا الشرطيّة فيكون معناها: كلًا تحقَّق الموضوع في الخارج تحقّق محموله، وهوليس ببعيد خلافاً لصدر المتألمين، ولكن ينقل الكلام إلى ملائصدق الشرطيّات و تعيين وعاء تحقُّق العلاقة اللزوميّة أوالعناديّة".

و ثانيها القضايا الذهنية التي تحكي عن ثبوت محمولات ذهنية لموضوعات كذلك كالحكم بأنّ الكليَّ ينقسم إلى ذاتيّ وعرضيّ، وأنّ الذاتيّ ينقسم إلى نوع وجنس و فصل، وأنّ العرضيّ ينقسم إلى عامّ وخاصّ، وكذا سائرالقضايا المتشكّلة من المعقولات الثانية المنطقيّة. وفي مثل هذه القضايا أيضاً يقال إنّها مطابقة لنفس الأمراً، وحيث إنّها لاتحكي إلاّ عن أمور ذهنيّة يشكل كيفيّة مطابقة المفاهيم الذهنيّة لها، وينحلّ الإشكال بفهم مراتب الذهن وكون بعضها بالنسبة إلى بعض بمنزلة الذهن إلى الخارج في الحكاية.

١ - راجع الشوارق، المسألة الرابعة من الفصل الأوّل، ص ٣٩.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣١٤.

٢ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٠.

٤ - راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأول من الشوارق: ص١١٣.

و ثالثها القضايا التي تثبت أحكاماً اعتبارية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية لموضوعات حقيقية أو اعتبارية، كالحكم بأنّ الإنسان ممكن، وبأنّ الممكن يحتاج إلى العلّة، وبشأن هذه القضايا أيضاً يقال أنّ ملائصدقها هومطابقتها لنفس الأمر. ومرجع ذلك إلى أنّ الواقع الخارجي يكون بحيث ينتزع العقل عنه هذه المعقولات.

و رابعها القضايا التي تكون موضوعاتها عدمية أوممًا يستحيل وقوعه في الخارج كقولهم «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» و «شريك الباري ممتنع» وقد ركز الأستاذ —مذظله—على هذا القسم و تصدى لتفسير مايقال بشأنها من أنّها مطابقة لنفس الأمر. وحاصله تبعيّة تلك القضايا لقضايا وجوديّة بإزائها وكون صدقها تابعاً لصدق القضايا المتبوعة أ.

هذا كله في القضايا الموجبة، وأمّا القضايا السالبة فإن قلنا انّ مغزاها سلب الحكم كان الأمرسهلاً، وإلاّ احتاجت إلى توجيه مشابه لما ذكر في القسم الرابع لل وجدير بالذكر أنّه قد يستعمل «نفس الأمر» مرادفاً للواقع ومقابلاً لوعاء الاعتبار"، كما أنّه قديعم إلى الواقع الخارجيّ والذهنيّ والاعتباريّ.

و أمّا الكلام في وجه التسمية فالظاهر أنّ المراد بنفس الأمر نفس الأمر المحكيّ بالقضية، فإن كانت حاكية عن الخارج فصداق نفس الأمر هوالواقع الخارجيّ، وإن كانت حاكية عن الذهن فصداقه هومرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتباريّ فصداقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتباريّا خاصّاً. وأمّا ما قيل من أنّ نفس الأمر هوالعقل الفعّال فهوممّا لا يعبأبه، فإنّ فيه حاصّاً إلى ماذكره الأستاذ مدّظله — أنّه يجب مقايسة مفاد القضيّة بما تحكي عنه، وليس شيّ من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعّال حتى يلاحظ مطابقته له، على أنّه لاسبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أونفيه. مع أنّ إطلاق «الأمر» على عالم المحرّدات ليس اصطلاحاً فلسفيّاً، ولا يتجه إضافة لفظة «النفس» إليه.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٥٠.

٢ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥ - ٣٧٢.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ٦٥،٦٠، ١٥٠ وج ٤، ص ١٨٩.

٤-راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأول من الشوارق، وراجع شرح المنظومة: ص ٤٨-٥٠، و راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأول من الشوارق، وراجع القبسات: ص ٣٩ و ٤٧ و راجع القبسات: ص ٣٩ و ٤٧ و ٣٨-٣٨٥.

٢١ - قوله «انّ الشيئية مساوقة للوجود»

إنّ المعتزلة لمّا حاولوا تبيين المسائل الإلهيّة بالأدلّة العقليّة أعوزهم مؤونة ذلك لعدم رسوخهم في المباحث العقليّة ، فابتدعوا مفاهيم جديدة للخروج عمّا وقعوا فيه من المضايق . فلمّا عالجوا مسألة العلم ولاسيّما علم الباري سبحانه بالمخلوقات قبل الإيجاد زعموا أنّه يجب ثبوت أشياء حتّى يصحّ تعلّق العلم بهامع أنّ المفروض أنّها غيرموجودة بعدُ ، فقالوا بأنّ الشيئيّة والثبوت أعم من الوجود ، فتعلّقات العلم قبل أن توجد في الخارج أشياء ثابتة و إن لم يصحّ اتصافها بالوجود . وهكذا حاروا في المفاهيم الانتزاعيّة كالعالميّة والخالقيّة حيث لايصح أن يقال إنّها ليست بشيّ و أنّها أعدام محضة ، ولايصح أيضاً أن يقال إنّها موجودة فسمّ وها بالأحوال وقالوا بأنّها ثابتة غيرموجودة ، ثمّ جاء دورالفلاسفة الإسلاميّين فنقدوا آراءهم و تكوّنت بذلك آراء ناضجة أكثر فأكثر حتّى ازدهرت الفلسفة الإسلاميّة . وممّن تعرّض لآراء المعتزلة هذه شيخ الإشراق حيث ردّعليهم ردّاً عنيفاً في كتبه ، و تبعه على ذلك سائر الفلاسفة كصاحب الشوارق وصدر المتألهين ١٠

٢٢ - قوله «ان حقيقة الوجود بماهي حقيقة الوجود لاسبب لها وراءها»

المراد بحقيقة الوجود هي الواقعية المناقضة للعدم المطلق، وإطلاق الحقيقة عليها بصيغة المفرد باعتبار وحدتها الحقة لاالوحدة العددية. وليس المراد بها معنى عاماً بحيث يكون كل وجود خاص مصداقاً لها. كيف والوجودات الإمكانية كلّها معلولة ذات سبب أو أسباب، وكلّها معلولة لذات الواجب تبارك تعالى. ويمكن أن يراد بحقيقة الوجود أعلى مراتبه أو اصطلاحه العرفاني كها ربما يساعد عليه بعض تعبيراته في الأسفار؟.

٢٣ قوله «ومن هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اللم في الفلسفة الإلهية»
 قدمرت المناقشة فيه تحت الرقم (٨).

٤ ٢ - قوله «انّ حقيقة الوجود الاصورة عقليّة لها»

معنى ذلك أنّ حقيقة الوجود العينيّة ليست من قبيل المهيّات التي توجد في الخارج

١-راجع المقاومات: ص ١٢٥-١٢٧، والمطارحات: ص ١٩٩-٢٠٩، وراجع المسألة التاسعة إلى
 الحادية عشر من الفصل الاول من الشوارق، و راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٥-٧٨.

٢ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٤.

بالوجود الخارجي و في الذهن بالوجود الذهني، حتى يكون مفهومه من قبيل المعقولات الأولى التي ربما تختص باسم الصور العقلية. وهذا هومعنى أنّ العقل لايدرك كنه الوجود الحقيقي، و أنّ الموجودات حقايق مجهولة الأسامي \. فإنّ شأن العقل إنّها هو إدرال المفاهيم، الذي هوأحد أقسام العلم الحصولي، والوجود الخارجي لا يعرف بما أنّه حقيقة عينية إلا بالعلم الحضوري \.

١ – راجع التحصيل: ص ٢٨٣، والأسفار: ج ١، ص ٤٩.

٢ – راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩ – ٥٠.

الفصل الثالث

٢٥_قوله «فى أنّ الوجود حقيقة مشكّكة».

هذه المسألة من أهم مسائل الحكمة المتعالية، فهي و أختها (مسألة أصالة الوجود) تشكّلان جناحيها. وكما أنّ المسألة السابقة كانت محاطة بغمام من الإبهام تكون هذه المسألة أيضاً نظيرها. فلنقدم لها مقدمة ثم لنشرع في توضيحها و تحقيقها بعون الله تعالى. كانت مسألة وجود الكلّي الطبيعي من أركان الفلسفة القديمة —كما أشرنا إليه— وكانت تومي بأصالة المهيّة. وليس من الجزاف أن يقال: إنّ المباحث الفلسفيّة كانت مستنية عليها بصورة غير مشعورها. ولم يزل هذاالتأثير باقياً في العصر الإسلاميّ إلى أن نهض صدر المتألّهين بإثبات أصالة الوجود كمسألة أساسيّة، و بذلك تغير وجه الفلسفة إلى حتمًا، لكن بقيت قولبة المسائل على حالها على تأثّرات غير ملموسة منها، حتّى يحين حين التغيير الأساسيّ فيها. ولعلّ خير ما يقترح لأجل ذلك هو تقديم مسائل العلم و تبيين المعقولات الأولى والثانية والفرق بينها قبل الورود في سائر المسائل، فإنّ كثيراً من الإشكالات ناشئة عن الخلط بينها كماستقف على موارده.

ومن المباحث التي كانت مبتنية على المبنى المشار إليه مبحث تشخّص المهيّة. فإنّها —و هي الطبيعي المعروض للكلّية — لا تكون متشخّصة بذاتها، ولذلك تحتاج إلى مايشخّصها. و كان الحلّ الشائع أنّ تشخُّصها يكون بالعوارض. لكن كان يرد عليه أنّ العوارض أيضاً في أنفسها مهيّات كلّية أخرى، فكيف يتشخّص كلّي بكلّيات أخرى؟ نعم يصحّ القول بأنّ الكملّي يتقيّد أو يتخصّص بكلّي آخر إذا كان الكلّي الثاني أضيق مفهوماً أو أقلَّ مورداً. و كان الحلّي الثاني أضيق مفهوماً أو أقلَّ مورداً. و كان الحلّي الشخص الكلّي الطبيعيّ يكون

بالوجود ١. و هذا من أقدم جذورالقول بأصالة الوجود في مانعلم.

ولمّا دارالبحث حول مسائل الوجود عندالمتكلّمين الذين كانوا حديثي عهد بالمباحث العقليّة انقدحت لهم أسئلة جديدة ولم يساعدهم التوفيق على الإجابة الصحيحة عليها، وإن كان لهم فضلهم في طرحها والسعي في حلّها. ثمّ جاء دورالفلاسفة الإسلاميّين فألقوا أضواءً عليها واتّضح بعضها بفضل مساعيهم واقتر بت أخرياتها من حلولها النهائيّة إلى أن يأتي أخلافهم بها إن شاءالله تعالى.

ومن المسائل التي طرحت حول الوجود أنّ الوجود العامّ يتخصّص بإضافته إلى موضوعه الذي هوالمهيّة ٢. وجديربالذكر أنّ الوجود المقيّد كان يراد به مفاد كان الناقصة و هل المركّبة ، أي ثبوت صفة غيرالوجود للمهيّة ٣. وليس من الصدفة أنّ صدرالمتألّهين بعد إثبات أصالة الوجود يعطف الكلام على مسألة تخصّص الوجود ويطرح سؤالاً بهذه الصيغة «تخصّص الوجود عاذا؟» و ذلك قبل أن يعالج الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود و إزاحتها ، لكن الإجابة الكاملة على هذا السؤال يتوقّف على مسألة مراتب الوجود والشدّة والضعف فيه التي يعبر عنها بمسألة التشكيك في الوجود ، تلك المسألة التي أخرها إلى الفصل الخامس من المرحلة الثالثة ٩. و من هنا يعرف وجه تقديم مسألة التشكيك في هذا الكتاب و جعل مسألة التخصّص متفرّعة عليها .

والذى يجب التنبيه عليه أنّ السؤال عن سبب تخصُّص الوجود كان عندالمتكلّمين متوجهاً إلى مفهوم الوجود العام، وذلك لأنّهم لم يكونوا يرون حقيقة عينية للوجود على ماهو المأثور عنهم. ولا يصح طرح نفس هذا السؤال بالنسبة إلى حقيقة الوجود العينية. وأمّا البحث عن تخصُّص مفهوم الوجود فليس ممّا يوليه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية. ولذلك نرى أنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسو بات القول بأصالة المهيّة في الأذهان، فيتوهم أنّ للوجود طبيعةً كلّية و يحصل تخصُّصها بإضافتها إلى المهيّات أو بسبب آخر. ولعل خير ما يوجّه به طرح هذا السؤال من مثل صدر المتألهين أنّه أرادأن يبيّن

١ - راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة في المتن، وراجع المسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠.

١-راجع القبسات: ص١٩٦-١٩٧.

٣-راجع المسألة الثانية عشر من الفصل الأوّل من الشوارق.

٤-راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤-٩٥.

۵-راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٢٧-٤٤٦.

تعليقة النباية

أنّه بناء على القول بأصالة الوجود لإينحصر الجواب عن السؤلل المذكور بأنّ تخصُّص مفهوم الوجود يتخصّص بنفس الحقيقة العينية، فليتأمّل.

وكيف كان فقد أجاب صدرالمتألّهين على هذاالسؤال بأنّ التخصّص حاصل للوجود بنفس حقيقته الواجبيّة وبسبب مراتبها المختلفة ضعفاً وشدّة، وأضاف إليها قسماً آخر وهو ما يحصل بسبب الإضافة إلى المهيّات. وتبعه على ذلك الاستاذ حمدظلّه وصرّح بأنّ التخصّص بسبب المهيّات أمرينسب إلى الوجود بعرض المهيّة. وجدير بالذكر أنّ الاستاذ حمدظلّه للميّات مرينسب المهيّة الوجود بصفة الوجوب بخلاف صدرالمتألّهين، بل الظاهر من كلامه أنّ مراده بها الواقعيّة المطلقة الشاملة للواجب والممكنات، وإن كان لايأبى الحمل على ما يوافق كلام صدرالمتألّهين.

وإذا صحّ تفسير كلامها بأنّ المراد بتخصّ الوجود بمرتبها العليا وسائر مراتبه أنّ الموجود متشخّص بنفس ذاته و أنّ حقيقة الوجود لاتحتاج إلى أن تتخصّص بأمر آخر، فليس يتيسّر مثل هذا التفسير لهذا الكلام «انّ الوجود يتخصّ بماينبعث عنه من المهيّات المتخالفة بالذات» أو «بمامعه في كلّ مرتبة من النعوت الكلّية» و يتجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى المهيّات الاعتباريّة سبباً لتخصّصها مع التصريح بأنّ كلّ ماهو ثابت للمهيّة فإنّا يكون بعرض الوجود. وقد تصدى الحقق السبزواريّ للإجابة عليه بثلا ثة أوجه لا يجدي شيّ منها. "اللّهمّ إلاّ أن يراد تخصُّص مفهوم الوجود بإضافته إلى المهيّات، لكنّه لا يوافق جعله قسيماً للتخصّص الذاتيّ لمراتب الوجود.

ثم على القول بأصالة الوجود و تخصّصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر هو أنّ الوجودات المستخصصة بذواتها هل يكون تخصّصها بتمام ذواتها فيلزم تباينها كما نُسب إلى المسّائين ؛ أو يكون ببعض ذواتها فيلزم تركّبها من مابه الاشتراكومابه الامتياز، ولعلّه لأجل إبطال هذا الفرض أتبع في الأسفار مسألة التخصُّص بمسألة بساطة حقيقة الوجود ؟ ؛ أو يكون

١--راجع آخرهذاالفصل في المتن.

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٦، وقال في المشعر السادس من المشاعر: «فالوجودات حقايق متأضلة - إلى
 أن قال - إلا أن لكل منها نعوتاً ذاتية ومعاني عقلية هي المسمّاة بالمهيّات».

٣-راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ٤٦.

٤-راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠-٥٤.

25 أحكام الوجود

تخصُّصها على شكل آخر لايوجب شيئاً منها، وهوأن يكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، فيرجع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك، ويعبر عنه بالتشكيك، كما نسب إلى حكماء الفرس المعروفين بالفهلو يين؟ وقد عقد هذا الفصل للإجابة على هذا السؤال.

٢٦ - قوله «لاريب أنّ الهويّات العينيّة...»

ظاهر كلامه -متظلّه- أنّ اتصاف الموجودات الخارجيّة بالكثرة ينحصر في قسمين، فيلاحظ عليه أنّ كثرة أفراد ماهية واحدة لا تدخل في شئي منها.

٧٧ - قوله «الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود»

وذلك لمامر أنّ كل محمول ثابت للمهيّة فإنّما يكون بعرض الوجود، والكثرة إحدى محمولاتها فهي أيضاً ثابتة لها بعرضه. فقوله «لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة» تعليل لهذا المطلب. و أمّا قوله «و إن الوجود متصف بها بعرض المهيّة» فناظر إلى مامرّمن قولهم أنّ قسماً من التخصص يحصل للوجود بعرض المهيّة. و كأنّه —مدّظلّه— أراد أن يفرّق بين وجود الكثرة في الخارج و اتصاف الوجود بها، فنسب وجود الكثرة في الخارج إلى الوجود بالخارة وإلى المعرض، بالعكس من اتتصاف الوجود بالكثرة حيث انه يكون بالعرض بخلاف اتصاف المهيّة بها فإنّه يكون بالذات، فتأمّل.

٢٨ قوله «وأمّا الكثرة من الجهة الثانية...»

الظاهر من كلامه —مة ظلّه — أن النوع الثاني من الكثرة يعني ما يحصل من الانقسامات ترجع إلى الطارئة للوجود هومحل البحث في مسألة التشكيك و أنّ جميع هذه الانقسامات ترجع إلى اختلاف مراتب الوجود، وللمنع فيه مجال واسع، فإنّ انقسام الوجود إلى الخارجي و الذهني بل انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوّة و إلى الواحد والكثير، انقسام حاصل بالمقايسة ولا ينفذ في حاق الوجود العيني، فلا يوجد موجود ذهني أو بالقوّة أو كثير لا يتصف بالخارجي والفعلي والواحد بما أنّه موجود عيني، فلا يصح اعتبار الاختلاف في كل قسمين من هذه الانقسامات اختلافاً تشكيكياً. نعم، يصح اعتبار الاختلاف بين العلّة المفيضة للوجود والمعلول اختلافاً بالمراتب، لكنّه لا يشمل جميع أنواع العلل فضلاً عن سائر الانقسامات. اللّهم إلاّ أن يقال بالتشكيك العرضي (في مقابل الطولي) بمعنى عدم سائر الانقسامات. اللّهم إلاّ أن يقال بالتشكيك العرضي (في مقابل الطولي) بمعنى عدم

خروج مابه الامتياز عن الوجود وإن لم يرجع إلى الاختلاف في المراتب، كما ذكر في تعليقته على الأسفارا، لكن لايساعد عليه كلمات مبتكر هذاالقول في كتبه ولا كلامه نفسه في هذاالكتاب، حيث يقول «حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة» ولا التمثيل بمراتب النورالشديدة والضعيفة، ولا مافرّع عليه من الأمور. على أنّ فرض رجوع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك في الأمور العينيّة من غير أن يرجع إلى اختلاف المراتب والتشكيك الطوليّ أمر لايتيسر لنا فهمه. وأمّا الاختلاف بين القدرة والعلم وسائر صفات الواجب تبارك تعالى مع عدم اختلاف بينها بحسب مرتبة الوجود فإنّا هو بحسب المفهوم، والكلام في الاختلاف العينيّ. ومن الواضح أنّ صفاته سبحانه و تعالى موجودة بوجود واحد، في الاتعدد ولا اختلاف في وجودها الخارجيّ بنحومن الأنحاء، وإنّا العقل ينتزع مفاهيم معدة حسب مايلاحظ من وجوه الكمال.

والحاصل أنّ الأستاذ —مذظله— ركّز أوّلاً على وجود الكثرة في الخارج وعدّه أمراً بديهيّاً، و ننى بذلك احتمال كون الوجود برمّته أمراً وحدانيّاً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه . ثمّ حصرالكثرة في نوعين: أحدهما مايكون للمهيّات بالذات ويتصف به الوجود بالعرض، و هوالكثرة الموجبة للاختلاف بين الإنسان والفرس والشجر و الحجر و سائر الانواع . و حيث إنّ هذه الكثرة تكون وصفاً للمهيّات بالذات لاينثلم بها وحدة حقيقة الوجود . و ثانيها مايكون في حاق الوجود، و حصره في ما يحصل بسبب انقسامه إلى الواجب والممكن و غيره من الانقسامات، و جعله علاً للنزاع بين المشّائين والفهلويّين .

و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ الكثرة النسوبة إلى المهيّات بالذات لا تكون خارجة عن حاق الوجود، لأنّ ماتيّصف به المهيّة الخارجيّة بما أنّها موجودة في الخارج وذلك في غير ماتيّصف به الماهيّة من الأوصاف الذاتيّة كالأجناس والفصول فإنّه وصف للوجود بالذات وللمهيّة بالعرض، لمكان أصالة الوجود واعتبارية المهيّة. و ثانياً أنّ كثرة الموجودات لا تنحصر في هذين النوعين، بل هناك قسم ثالث هو كثرة أفرادمهيّة واحدة. ولا يجدي نسبتها إلى المهيّات، لمكان وحدة ماهيّها، كما لا يجدي نسبتها إلى العوارض المشخصة، لأنّ مهيّات العوارض لا توجب تشخّص مهيّة أخرى، على أنّ كثرة الماهيّات ترجع إلى الوجود كما ذكرنا، و أمّا وجودات العوارض فإنّها و إن كانت متشخّصة بذواتها إلاّ أنّ وجود المعروض أيضاً كذلك فلا يحتاج في التشخّص إليها. و ثالثاً أنّ الانقسامات

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٣١-٤٣٣.

الطارئة على الوجود ليس جميعها ممّا يمكن إرجاعها إلى التشكيك و اختلاف مراتب الأقسام.

٢٩ ــ قوله «الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة»

الأقوال في حقيقة الوجود أربعة:

الأوّل أنّ الوجود واحد شخصيّ هواللّه تبارك و تعالى ولاموجود سواه، و إنّها يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، و هوظاهر كلام الصوفيّة، و يعبّر عنه بوحدة الوجود والموجود. و هومردود لأنّه خلاف ما نجده بالضرورة من الكثرة، و إنكارها خروج عن طورالعقل، و نوع من السفسطة و إنكار البديهيّات. ولعلّه لذلك لم يتعرّض له الأستاذ —مذظلّه— في هذا الكتاب. و يمكن أن يؤول كلامهم اللهم ما يرجع إلى قول صدرالمتألّهين من انحصارالموجود المستقلّ فيه سبحانه، لكون سائر الموجودات روابط لوجوده، و أضواءً و أشعّة لنوره الحقيقيّ. ٢

الشافي أنّ الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفيّة ، إلاّ أنّ الموجود لاينحصر في الواحب تعالى ، بل مخلوقاته أيضاً موجودة حقيقةً ، لكن معنى الموجود فيها هوالمنسوب إلى الوجود كالتامرو المشمّس المنسوبين إلى التمر والشمس. وهوقول الحقق الدوانيّ الذي نسبه إلى ذوق المتألّهين "، ويعبّر عنه بوحدة الوجود وكثرة الموجود. وقدمرّ الكلام عليه في البحث عن أصالة الوجود.

الثالث قول المشّائين —على مانسب إليهم — وهو كون الموجودات حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسيطة، و يعبّر عنه بكثرة الوجود والموجود.

الرابع مانسب إلى الفهلويين واختاره صدرالمتألهين وأتباعه -ومنهم الأستاذ -مدّظله-و هوكون الوجود حقيقة واحدة متشكّكة أي ذات مراتب مختلفة يرجع مابه الامتياز فيها إلى مابه الاشتراك ، و يعبّر عنه بوحدة الوجود في عين كثرته.

و بعد ردّ القولين الأوّلين يدور الأمربين القولين الأخيرين، فإن ثبت أنّ للوجودات العينيّة على كثرتها حيثيّة وحدةٍ عينيّة تعيّن القول الأخير. و لهذا تصدّى الأستاذ —أدام الله

۱ ــ راجع المسألة الشالشة من الفصل الأوّل من الشوارق (ص ۳۷ ــ ۳۸) و راجع قوله «إشارة عرفانيّة» بعدالمسألة السابعة والعشرين من هذا الفصل (ص ۱۰۹)

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩.

٣-راجع ذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١١٠.

ظلّه العالي - لإ ثبات جهة الوحدة بينها بقوله «لأنّا ننتزع ... - إلخ - » وحاصله أنّ العالي - يه وحاصله أنّ الوجود يحمل على جميع الموجودات الخارجيّة ، وقد ثبت أنّه مشترك معنوي المفحمل هذا المفهوم الواحد على الموجودات المتكثّرة دليل على أنّ بينها جهة اشتراك عينيّة ، وإلاّلزم جواز انتزاع كلّ مفهوم عن كلّ شئي .

ويمكن المناقشة في هذه الحجة بأنّ انتزاع مفهوم واحدعن أشياء كثيرة إنّها يدلّ على جهة استرالئعينيّة فيها إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأولى أي من الفاهيم التي يكون عروضها كاتّصافها في الخارج، كما أنّ كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدلّ على كثرة الجهات العينيّة. و أمّا المعقولات الثانية فيكني لحمل واحد منها على مصاديقه وحدة الجهة التي يلاحظها العقل، كما أنّه يكني لحمل أكثر من واحد منها على مصداق واحد كثرة الجهات الملحوظة عندالعقل و إن لم يكن بإزائها جهات متكثرة عينيّة. فلايدل وحدة المعقول الثاني على وجود جهة عينيّة مشتركة بين مصاديقه، ولاكثرته على كثرة الجهات الخارجيّة. كما لايدل وحدة مفهوم «المهيّة» أو مفهوم «العرض» على جهة وحدة ماهو ينّة بين الأجناس العالية، وإلاّلزم وجود جنس مشترك أومادة مشتركة بينها، وكما لايدل تعدد مفاهيم الوجود والوحدة والفعليّة على تعدد الجهات العينيّة في الوجود البسيط الذي لاجهة كثرة فيه.

ويمكن إثبات التشكيك في حقيقة الوجود من طريق رابطيّة المعلولات بالنسبة إلى عللها على ماسيأتي إثباته في مباحث العلّة والمعلول – حيث يترتّب عليها أنّ وجود المعلول أضعف من وجود علّته المفيضة له، بل هو شأن من شؤونها لا استقلال له دونها، وعلى هذا فالموجودات الواقعة في سلسلة العلل والمعاليل تشكّل حقيقة واحدة ذات مراتب يتقوّم بعضها ببعض ويتقوّم الكلّ بالواجب تبارك و تعالى من دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكيّ بين المعلولات الواقعة في مرتبة واحدة، فلايكون شيّ منها متقوّماً بما في مرتبته، و إن كانت جميعاً متقوّمة بعلّها المفيضة و هكذا حتى تنتهي المراتب إلى الواجب تعالى الذي هوالقيوم المطلق، و هذا هوالمعنى الحق لوحدة الوجود الحقّة، و يمكن عدّه قولاً خامساً

١- وقد ذكرنا في التعليقة على الفصل الأول (الرقم ٩) أنّ اشتراك فهوم الوجود هو من مقدمات البرهان
 الذي أُقيم على وحدة حقيقة الوجود، فتذكر.

٢ قال في الأسفار (ج ١، ص ١٣٩): لايلزم من صدق الحكم على الشي بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك
 المفهوم واقعاً في الأعيان.

في المسألة، ولايرد عليه شئي من الإشكالات، حيث يعترف فيه بكثرة المهيّات العرضيّة و كذا كثرة أفراد مهيّة واحدة، ورجوع هذه الكثرات إلى وجوداتها بالذات مع الاعتراف بكون جيعها شؤوناً لعللها المفيضة ومن مراتب وجودها وبالتالي بكون الوجود عبارة عن موجود مستقلّ على الإطلاق هوالواجب تعالى و مخلوقاته التي هي مجاري فيضه و مجالي نوره، و التي تختلف بالكمال والنقص والتقوم والتقوم و تنتهي الى مخلوقات عرضيّة واقعة في مرتبة واحدة لا يتقوم بعضها ببعض ولا يكون بينها أنفسها تشكيك بهذا المعنى —والله العالم —.

· ٣- قوله «كمامتلواله بحقيقة النورعلى مايتلقاه الفهم الساذج»

وهو تلقية كعرَض بسيط، ولكن النظر العلميّ يقتضى اعتباره مركباً من ذرّات أو من أمواج أو من ذرّات موجيّة على ما أدّى إليه نظر بعض المتأخّرين من علماء الفيزياء... ثمّ إنّه بناءٌ على كونه عرضاً بسيطاً يوجدفرق آخربينه و بين الوجود المشكّك، وهوأنّ النور الضعيف مستقلٌ عن النور الشديد، لكنّ الوجود الضعيف لايستقلّ عن الوجود الشديد، إلاّ أن يعتبر المرتبة الضعيفة التي توجد في ضمن المرتبة القويّة من النور، فافهم.

٣١ - قوله «ليس لها من الفعليّة إلاّ فعليّة أن الفعليّة لها»

جعل اللافعليّة فعليّة للهيولى الأولى كجعل اللاعدوديّة حدّاً للواجب تعالى إنّها هوعلى سبيل التجوّز والمبالغة في النفي. و هذا الكلام مبنيّ على قول المشّائين من أنّ الهيولى الأولى قوّة محضة مع أنّها جوهر موجود حقيقةً ومتحصّل بتحصّل الصورة، وسيأتي المناقشة فيه و أن الحقّ في هذه المسألة مع الإشراقيّين والعلّامة الطوسيّ، فانتظر.

٣٢ - قوله «انّ للوجود بمالحقيقته من السعة والأنبساط تخصُّصاً...» قدمر الكلام في تخصّص الوجود تحت الرقم (٢٥) فراجع.

الفصل الرابع

٣٣ - قوله «في شطرمن أحكام العدم»

البحث عن أحكام العدم في الفلسفة —التي موضوعها الموجود— استطراديّ. نعم يمكن إرجاع بعض مايتعلّق به إلى أحكام الوجود كالبحث عن إعادة المعدوم، كما صنع الأستاذ —مدّظلة العالي— حيث جعل عنوان البحث نغى تكرّرالوجود.

ثمّ إنّ مفهوم العدم مفهوم اعتباريّ بلاريب، وإنّا يفرض له مصداق كما مرّ بيانه. فقد يلاحظ بقيد الإطلاق ففرض المصداق له إنّا يتيسّر بنني مطلق الوجود وهو محال. وقد يلاحظ بدون قيد الإطلاق فيعمّ الأعدام الخاصّة، فيفرض لها مصاديق كعدم زيد المنطبق على وجود عمرو وبكر وخالد. وهذه الأعدام الخاصّة بما أنّها منتزعة عن الوجودات المحدودة نحواً من الانتزاع هي التي يقال إنّ لها حظاً من الوجود، فيعتبر لها تمايز بتمايز الوجودات المتمايزة بالذات. كما أنه قدينسب إليها أحكام وجوديّة في الظاهر كعلّية عدم العلّة لعدم المعلول، وهو نوع من التجوّز كما قال الأستاذ مدّظلّه «حقيقته الإشارة إلى مابين الوجودين المتوقف وجود المعلول على وجود العلّة هو انتفاؤه بانتفائها، فيشار إلى هذه الحقيقة بأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة، فعدمها علّة لعدمه. وسيأتي البحث عنه في ذيل الفصل السادس من المرحلة الرابعة في المتن. ا

٣٤ - قوله «كاعتبار عدم العدم»

هذاالتركيب الإضافي مأخوذ من قضية هي «العدم معدوم» و هي تتصور على ثلا ثة

١ ــ وراجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٠ ــ ٣٥٢.

أوجه: أحدها أن تكون نظير «الوجود موجود» ففادها أنّ مصداق مفهوم العدم غير موجود في الخارج، ويرادبها أنّ العدم معدوم بنفس ذاته لابعدم زائد عليه كها أن معنى موجوديّة الوجود كونه نفس الموجود، لا أنّه موجود بوجود زائد عليه .

و ثنانيها أن يرادبها زوال العدم الشابت في الذهن، بأن يتصوّر مفهوم العدم فيوجد هذا المفهوم في وجد هذا المفهوم في الذهن ثمّ يزول هذا التصوّر و يُحكّى زواله بأنّه معدوم. فعنى هذا الحمل أنّ مفهوم العدم الذي كان موجوداً في الذهن ليس بموجود بالفعل ٢.

و **ثالثها** ما أشار إليه في المتن، وهو أن يفرض العدم أمراً ثابتاً ثمّ يسلب بتبدّله إلى الوجود ويُحكيٰ عن سلبه بأنّه معدوم.

وكيف كان فإضافة العدم إلى نفسه يعني سلبه، و بهذا الاعتباريكون المضاف نقيض المضاف إليه، و هو في نفس الوقت باعتبار أنّه عدم خاصّ يكون من أفراد العدم العام، فيصح أن يقال: عدم العدم عدم، أونوع من العدم. فيستشكل حينئذ بأنّه كيف يكون نقيض الشي نوعاً منه؟ والحال أنّ النقيضين متقابلان لا يتصادقان، مع أنّ النوعيّة تقتضي الاندراج والتصادق!

والجواب عن التقرير الأول أن معنى تلك القضية والتركيب المأخوذ منها كون العدم عين نفسه فلا يكون نقيضه حتى ينا في الحمل. و أما الجواب عن التقريرين الآخرين فبأن المضاف ينني المضاف إليه بماله من الوجود الذهني أو الاعتباري، وبهذا اللحاظ ليس نوعاً منه، و أمّا نوعيته و اندراجه تحت المفهوم العام فباعتبار ثبوت للمضاف نفسه إمّا في الذهن أو في وعاء الاعتبار، قال صدرالمتألّهين: «فموضوع النوعية والتقابل مختلف، كيف والنوعية من أحوال المعقول بما هو معقول، لأنّه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات، والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء [يعني أنّه من المعقولات الفلسفية] لأنّ المتقابلين مما يجتمعان في الذهن» ".

٣٥ - قوله «بمثل ذلك يندفع...»

لما أشار إلى حل شبهة عدم العدم بالفرق بين الجهات في الحمل انتقل إلى حلّ ألغاز أخرى بمثل ذلك ، وإن لم يكن لجميعها ارتباط بأحكام العدم.

١ - راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ٣٥٣.

٢ - راجع المسألة السادسة عشر من الفصل الأقل من الشوارق: ص ٦٦ - ٦٧.

٣-راجع الأسفار: ج ١. ص ٣٥٢.

منها أن قضية «المعدوم المطلق لا يخبرعنه» تُناقض نفسها، لأنَ نفس هذه القضية إخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يخبرعنه. و أجاب عنه تبعاً لصدرالمتألّهين ابأنّ المراد بالمعدوم المطلق في هذه القضية هوالمصداق الخارجيّ أي ماهوبالحمل الشائع معدوم مطلق ومعنى عدم الإخبار عنه عدم صحّة فرض مصداق له كها أشرنا اليه تحت الرقم (٣٣) و أمّا الإخبار بعدم الإخبار فباعتبار وجود موضوع القضية في الذهن وهوالمعدوم المطلق بالحمل الأوليّ أي مفهومه. و كلام الأستاذ في «بداية الحكمة» في هذا المقام لا يخلوعن اضطراب ٢.

و هنها قضية «الجزئي جزئي» مع أنّ موضوع القضية نفسه يصدق على كثيرين فهو كلّي و ليس بجزئي، والجواب أنّ الحمل في هذه القضية حل أوّلي و موضوعها هو مفهوم الجزئي بما أنّه مفهوم (أي الجزئي بما لحمل الأوّليّ) و أمّا قضية «الجزئيّ كلّي» أو «الجزئيّ ليس بجزئيّ» فالحمل فيها من قبيل الحمل الشائع و موضوعها هو هذا المفهوم بماله من الوجود الذهنيّ. والتركيز على هذا القيد لأجل أنّ للجزئيّ اعتباراً آخر و هو كونه موجوداً خارجيّاً ظرف وجوده هو ظرف الذهن، فهو بهذا الاعتبار جزئيّ بالحمل الشائع.

و هنها قضيّة «اجتماع النقيضين ممتنع» مع أنّ اجتماع النقيضين موجود في الذهن و إلاّ لم يجز الإخبار عنه بالامتناع، فهو ممكن وليس بممتنع. والجواب أنّ موضوع هذه القضيّة ماهو بالحمل الشائع اجتماع النقيضين، والمراد بهابيان امتناع تحقُّق مصداق له في الخارج. و أمّا الموجود في الذهن فهو مفهومه أي ماهو بالحمل الأوّليّ اجتماع النقيضين.

و منها قضية «اللاثابت في الذهن لاثابت فيه» مع أنّ «اللاثابت» ثابت في الذهن لأجل الإخبار. والجواب أنّ لهذه القضية معنيين: أحدهما أنّ مفهوم اللاثابت في الذهن هونفس هذا المفهوم بالحمل الأوليّ، وأمّا الذي هوثابت في الذهن فهو وجود هذا المفهوم باعتباره موضوعاً للقضية. وثانيها أنّ المصداق المفروض للآثابت في الذهن هوعين عدم الشبات الذهنيّ، فتكون القضيّة من قبيل «العدم معدوم بنفس ذاته» فوضوعها هو اللاثابت بالحمل الشائع، وأمّا الموضوع في قضيّة «اللاثابت في الذهن ثابت فيه» فهو مفهوم اللاثابت بما أنّه موجود في الذهن.

والحلّ الهائي لهذه الألغازو أشباهها"، التي تسمّى في اللغات الأوربية

١--راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٩.

٢ - راجع بداية الحكمة: ص ١٨.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢-٢٩٤، وص ٣٤٨-٣٤٨.

به (پارادوكس) هورهن معرفة مراتب الذهن التي أشرنا إليها في البحث عن «نفس الأمر» فلاينا في ثبوت شئي بحسب مرتبة من مراتب الذهن نفيه بحسب مرتبة أخرى و بالعكس. و لأصحاب مدرسة «التحليل اللغويّ» أو «لينكو يستيك» تعبير آخرهو «تعدّد اللغات» و هومبنيّ على مذهبهم الراجع إلى أصالة التسمية في المفاهيم الكلّية.

وجدير بالذكر أنّ قيدي «بالحمل الأولى» و «بالحمل الشائع» في كلمات الأستاذ -متظله- راجعان في بعض الموارد إلى نفس القضيّة، وفي بعضها الآخر إلى موضوعها، فلا تغفل.

الفصل الخامس

٣٦ ـ قوله «في أنّه لا تكرّر في الوجود».

الغرض الأصليّ من طرح هذه المسألة هوبيان امتناع إعادة المعدوم بعينه، وقد جعلها في الشفاء المتفرّعة على عدم شيئية العدم، فإنّه إذا كان المعدوم باطل الذات لم يصحّ إثبات حكم الإعادة له. وتبعه في التحصيل آ. وأضاف في الشفاء: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان، وكلُّ مايقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم» يعني أنّه إنّما يكون على سبيل التنبيه. وقال الرازيّ في المباحث المشرقيّة: «ونعم ما قال الشيخ من أنّ يكون على سبيل التنبيه. وقال الرازيّ في المباحث المشرقيّة: «ونعم ما قال الشيخ من أنّ كلَّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبيّة شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً. وكما أنّه قديتوهم في غيرالبديهيّ أنّه بديهيّ لأسباب خارجة فكذلك قد يتوهم في البديهيّ أنّه غير بديهيّ لموانع من خارج». "

والظاهر أنّ العامل الخارجيّ الذي أوقع المتكلّمين في الشبهة أنّهم زعموا منافاته للمعاد الذي هوعود للأموات، فاعتبروا الموت عدماً، والإحياء إعادة للمعدوم، فتوهّموا أنّ قبول المعاد يستلزم قبول إعادة المعدوم. وقدنبّه الأستاذ على هذا في آخرالمبحث وبيّن أنّ الموت ليس عدماً، وإنّها هو انتقال من نشأة إلى أخرى، قال مولانا أمير المؤمنين — طوات الله عليه —: «وإنّها تنتقلون من دار إلى دار».

١ - راجع آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلميّات الشفاء.

٢-راجع التحصيل: ص ٢٩٠، والمطارحات: ص ٢١٤-٢١٧.

٣-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨.

توضيح ذلك أنّ البدن وإن كان يفنى ويتلاشى بعدالموت إلاّ أنّ النفس التي هي الصورة الحقيقيّة للإنسان والتي بهاشيئيته تبقى إلى يوم القيامة، وعودها إلى البدن ليس وجوداً جديداً للنفس، وإن اعتبر حياة البدن به وإجتماع أجزائه المتلاشية خلقاً جديداً له نعم، لوفرض فناء النفس بعدالبدن لزم كون المعاد إعادة للمعدوم أو إحداث شخص آخر، لكن النفس باقية بعدالموت في عالم البرزخ إلى يوم القيامة، فلايستلزم قبول المعاد نقض هذه القاعدة الواضحة.

ثم إنّ صدرالمتألهين اقدم للمسألة مقدّمة بين فيها امتناع فرض وجودين لذات بعينها و حمل عليه قول العرفاء «إنّ اللّه لايتجلّى في صورة مرتين» (ونظيره قولهم «لا تكرار في التجلّي») وقد أخذ الأستاذ —مذظله — عنوان المسألة (لا تكرّر في الوجود) من تلك المقدّمة، و بينها بوجه أوضح، وهوأن الوجود مساوق للتشخّص، فعني كون شخص واحد بعينه ذاوجودين كونه ذاشخصين، وقد فرض شخصاً واحداً. وزاد عليه أنّ وجود مثلين من جميع الجهات مال، و ذلك لأنّ التماثل من جميع الجهات ينا في تمايز كل واحد منها بتشخصه الخاص به. و إذا فرض المثلان مختلفين من حيث الزمان ازداد جهة الاختلاف بينها و تضاعف محذور عدم الوحدة والعينية.

ثم أشار إلى مارجا يحتال لجعل جهة الاختلاف خارج وجود المثلين بأنّ التمايز يحصل بالعدمين السابقين عليها، فأحد العدمين مسبوق بالوجود بخلاف الآخر، ويكني هذا لإ ثبات الاختلاف والتمايز، ولا تنافيه مثليّة الوجودين من جميع الجهات، الراجعة إلى الوجود. والجواب —زائداً على مامرّ—أنّ تمايز العدمين إنّها هو بتبع تمايز الوجودين كها سبق القول فيه، ففرض أن يحصل تمايز الوجودين من ناحية العدمين يستلزم الدور.

ثم أشار إلى احتيال آخريستهدف تثبيت الوحدة بأمر خارج عن الوجودين، على عكس الاحتيال الأوّل، وهو انطباق صورة علميّة واحدة عليها. والجواب أنّ هذه الوحدة تنسب إليها بالعرض، فهي صفة للصورة العلميّة بالذات و تنسب إليها باعتبار انطباق الصورة عليها، ولا يصحّح ذلك عينيّتها و تماثلها من جميع الجهات، وهو واضح جدّاً.

٣٧ ــ قوله «وهذا الذي تقرّر...»

ههنا يعالج صلب المسألة بعد تشييد مبانيها ويذكر وجوهاً لبيان امتناع إعادة المعدوم، و هي أربعة اثنان منها مبنيّان على فرض عدم إعادة الزمان و آخران مبنيّان على فرض إعادته ١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٣-٣٦٤. أيضاً، ولعل الأولى إقامة حجة مرددة الطرفين وجعل كلّ وجهين منها تاليين فاسدين الأحدالطرفين. أمّا الوجوه التي هي في الواقع تنبيهات على ذلك الأمر البديهي فهي:

ألف ابنه لوفرض وجود شيّ بعد انعدامه في زمان مع حفظ الوحدة والعينيّة لزم تخلّل العدم بين الشيّ و نفسه، لأنّ المفروض أنّ المُعاد هو نفس المعدوم بعينه. و معلوم أنّ تخلّل العدم يوجب انقطاع الوجود و تعدّده المنافيّ للوحدة والعينيّة، فإنّه لا يتحقّق وحدة الوجود في الزمانيّات إلاّ باتّصال امتداده المنبسط في وعاء الزمان. و قرّر في الأسفار! بطلان التالي بوجه آخر، و هو أنّه لوأعيد المعدوم بعينه لزم تخلّل العدم بين الشيّ و نفسه فيكون هو قبل نفسه قبليّة بالزمان، و ذلك بحذاء الدور الذي هو تقدَّم الشيّ على نفسه بالذات.

ب— ان إعادة المعدوم بعينه هو إيجاد مثل للمعدوم يماثله من جميع الجهات، ولوجاز ذلك في زمانين لجاز في زمان واحد أيضاً لتماثل الفرضين و اشتراك المتماثلين في الأحكام، وقد ثبت امتناع وجودهما في زمانين أقول: بل فرض وجود المثلين من جميع الجهات في زمانين أشد محذوراً، لأن الاختلاف في الزمان يوجب مضاعفة التناقض في الفرض، كمامرت الإشارة إليه.

ج ان التماثل بين الوجودين يقتضي إعادة الزمان، و إلا لم يكن الوجودان متماثلين من جيع الجهات، و عليه يلزم أن يكون المُعادهو المبتدأ، فلا يصحّ عدّهما وجودين اثنين.

د لوجاز الإعادة مرّة واحدة لجازت مرّتين و أكثر إلى غيرالنهاية، و إذا كان الجميع متماثلة من جميع الجهات كان الوجود الثاني عين الثالث و هكذا، فلم يتميّز أحدها عن غيره، مع أنّ كلّ عودة تمتاز بعدد خاصّ، فيلزم اجتماع النقيضين: التميّز وعدم التميّز.

و ظاهر أنّ الوجهين الأخيرين مبنيّان على إعادة الزمان أيضاًاداءٌ لحقّ العينيّة و التماثل من جميع الجهات.

و أُخيراً أشار إلى ماتمسّك به القائلون بجواز الإعادة، وهو أنّ عدم جواز وجود شيء في زمان متأخّر عن انعدامه بعدالوجود إن كان ذاتيّاً لمهيّة أو لازماً لها لم توجد لأوّل مرّة، و إن كان لأجل مانع خارجيّ جاز زوال المانع فيزول الامتناع بزواله.

و أجاب عنه بأنّ الامتناع لازم لوجوده لالمهيّته، فإنّ فرض الوجود الثاني المماثل لوجوده الأوّلِ من جميع الجهات مستلزم للتناقض. و أجاب في الشوارق ٢ بوجهين آخرين،

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٦.

٢ ــ راجع المسألة الثالثة والثلا ثين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١٣٢.

هما: كون الامتناع لازماً للمهيّة المقيّدة بعدمها بعدالوجود، وكون امتناع الوجود المُعاد لازماً للمهيّة، وغير خفيّ أنّ هذين الوجهين مبنيّان على الجدل.

المرحلة الثانية

الفصل الأوّل

٣٨ - قوله «في الوجود المستقل والرابط»

ذكر صدرالمتألّهين اللوجود الرابطيّ اصطلاحين عندالحكماء: أحدهما مايقع رابطة في الحمليّات الموجبة ويكون من قبيل المعاني الحرفيّة، ويقابله الوجود المحموليّ الذي يقع محمولاً في الهليّات البسيطة ويكون من المعاني المستقلّة. واختار أنّ إطلاق الوجود على الرابطيّ —بهذا المعنى والمحموليّ يكون من قبيل الاشتراك اللفظيّ. و ثانيها مايرادف الوجود للغير، أي الوجود الذي يتحقّق في شي كوجود السواد في الجسم، أو لشي كوجود المعلول للعلّة، أو عند شي كوجود الصورة العلميّة عندالنفس (والأمثلة من الأفق المبين) ويقابله الوجود النفسيّ. ثمّ اقترح —تبعاً لأستاذه في الأفق المبين — تخصيص الأوّل بالرابط والثاني بالرابطيّ لئلا يحصل الحلط بينها.

و جدير بالذكر أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة يعدّ رابطيّاً عندهم بمعنى أنّ له وجوداً مستقلّاً عن العلّة إلاّ أنّه لا يمكن انسلاخه عن الانتساب إليها. لكنّ صدر المتألّهين أثبت أن لا استقلال للمعلول بالنسبة إلى العلّة المفيضة، و رجّح إطلاق «الرابط» على الوجود المعلوليّ، و بذلك يحصل اصطلاح آخر للوجود الرابط ربما يشتبه بالاصطلاح الأوّل. لكنّ الحقّ أنّ بينها بوناً بعيداً، فإنّ الأول اصطلاح منطقيّ في الأصل و يختصّ برابطة القضايا، و يمتاز بقيامه بالطرفين هما مفهوم الموضوع و مفهوم المحمول، بخلاف الثالث الذي هونتاج بحث فلسفيّ عميق في الغاية، و يمتاز بقيامه بطرف واحد عينيّ هو وجود العلّة.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٩-٨٢، وج ١، ص ٣٧٧-٣٣٠.

و ينقدح ههنا سؤال هو أنّه كيف أكّد صدرالمتألّهين على وحدة معنى الوجود و كونه مشتركاً معنوياً مع اختياره الاشتراك اللفظيّ بين الوجود الرابط بالمعنى الأول والوجود المحموليّ؟ والجواب أنّ التأكيد على الاشتراك المعنويّ للوجود إنّها هو في محلّ النزاع بين الحكماء و بعض المتكلّمين، وهوالوجود المحموليّ، فلايشمل رابطة القضايا. و من هنا يظهر أنّ الاشتراك اللفظيّ المختار لايشمل الوجود الرابط بالمعنى الثالث، فتفطّن.

وقد ابتدأ الأستاذ حمد ظلّه العالي بإثبات الرابطة بين القضايا و كونها قائمة بالطرفين غيرمستقلّة عنها، و ركّز على القضايا الخارجيّة التي تنطبق بموضوعاتها و محمولات على الخارج، و كأنه أراد بذلك إثبات الرابطة بين مصاديق الموضوعات والمحمولات في الخارج، حتى يصحّ تقسيم الوجود العينيّ إلى الرابط والمستقل أيضاً، ذلك التقسيم الذي يناسب البحث الفلسفيّ و يعتني به الفيلسوف القائل بأصالة الوجود. لكن يلاحظ عليه أنّ ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العينيّ. والرابطة في القضايا إن دلّت على شيّ خارجيّ فإنّها تدلّ على اتّحاد مصداق الموضوع والمحمول، وهو أعمّ من ثبوت أمر رابط بينها. فإنّ اتّحاد الجوهر والعرض أو اتّحاد المادة والصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينها، بل يكفي كون أحدهما من مراتب المادة والصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينها، بل يكفي كون أحدهما من مراتب وجود الآخر أو كون أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر. والحاصل أنه لا يمكن بمثل هذا البيان الوجود الرابط في الأعيان، و إثباته رهن لتبيين كيفيّة ارتباط المعلول بالعلّة، على ماسيأتي في علّه.

٣٩ - قوله «انّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ...»

قداختلفوا في تعداد أجزاء القضايا على أقوال:

ألف — إنّ جميع القضايا مركبة من أربعة أجزاء: الموضوع، المحمول، النسبة الحكيّة والحكم، أي إذعان النفس بثبوت النسبة أولا ثبوتها —على حدّ تعبيرهم —.

ب ان القضايا الموجبة مركبة من تلك الأجزاء الأربعة، و ان السوالب مركبة من
 ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإن مفاد القضية السالبة سلب النسبة الحكية الثبوتية.

ج ان القضايا الهليّة المركبة الموجبة مركبة من أربعة أجزاء، و ان الهليّة البسيطة الموجبة مركبة من ثلاثة أجزاء بحذف النسبة الحكيّة فإنّ مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شئي له. و أمّا الهليّة المركبة السالبة فركبة من ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإنّ مفادها سلب النسبة الثبوتيّة، و أمّا الهليّة البسيطة السالبة فثنائيّة لأنّ مفادها سلب ثبوت

الموضوع فليس فيها نسبة حكميّة ولاحكم. و هذا التفصيل ربما يظهر من كلام صدر المتألمّين\، وإن صرّح في موضع آخر بثبوت النسبة الحكميّة في جميع القضايا. ٢

د ما اختاره الأستاذ مدخظلة العالي حيث قال في تعليقته على الأسفار بعد كلام له: «فقد تحقّق بما قدّمناه أنّ القضايا الموجبة سواء كانت هليّات بسيطة أو مركّبةً ذواتُ أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم. والسوالب كائنة ماكانت ذوات جزئين: الموضوع والمحمول والمحمولات و أمّا النسبة الحكميّة فإنّما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليّات المركّبة موجودة للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثمّ يعمّم الذهن ذلك إلى عامّة القضايا غلطاً منه» ومثله كلامه الآتي في المتناه. ويستفاد من كلامه ههنا إلحاق الحمل الأوّليّ بالهليّة البسيطة.

أقول: إنّ البحث عن القضايا و أجزائها بحث منطقيّ، و ربما تعرّض له الفلاسفة لارتباط بعض الأبحاث الفلسفيّة به كها يلاحظ في هذا الكتاب. فأمّا من الوجهة المنطقية فلاريب أنّ قوام القضيّة بما أنّها تصديق يقابل التصوّر البسيط إنّها يكون بالحكم، ولامعنى لخلو قضيّة عنه كائنةً ماكانت، و إلاّ عادت إلى مجموعة من التصوّرات، والحكم يتعلّق بالنسبة بين الموضوع والمحمول، فتعود أجزاء كلّ قضيّة من الوجهة المنطقيّة أربعة.

و أمّا الإشكال بعدم إمكان تحقّق الرابطة بين الشيّ و نفسه في الحمل الأوّليّ فندفع بأنّ الموضوع والمحمول في هذا الحمل و إن كانا متحدين مفهوماً إلاّ أنّهما متغايران بحسب الوجود في الذهن، فوجود مفهوم الإنسان في الذهن مثلاً غير وجود مفهوم الحيوان الناطق فيه و إن كان المفهوم واحداً. وكذا الإشكال بعدم جواز تحقّق الرابطة بين عدمين أو بين عدم و وجود فإنّه مندفع أيضاً بأنّ الرابطة إنّما تحصل بين المفاهيم الذهنيّة و هي أمور موجودة لا محالة، و إن لم يوجد لها مصداق في الخارج. و أمّا الإشكال بأنّ العدم لاشيئيّة له ولا تمايز فلا يكون رابطاً فندفع بأنّ للعقل أن يعتبر له ثبوتاً و تمايزاً بتبع الوجود، و يعتبره رابطاً بتبع رابطيّة الوجود المنسوب إليه، فكما أنّ للعقل أن يعتبر عدم العلّة علّة لعدم المعلول في الخارج فله أن يعتبر عدم ارتباط الموضوع بالمحمول رابطة عدميّة بينها. و هذا هوسبب الاستثناء في فله أن يعتبر عدم ارتباط الموضوع بالمحمول رابطة عدميّة بينها. و هذا هوسبب الاستثناء في

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥-٣٧٢.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٩.

٣-راجع تعليقة الأستاذعلى الأسفار: ج ١، ص ٣٦٦.

٤ - راجع الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر في المتن.

كلام الأستاذ —مذظله العالي— بقوله «إلا بحسب الاعتبار الذهني». ومفتاح حلّ كثير من هذه المشكلات هو تحقيق مراتب الذهن كها أشرنا إليه غيرمرة.

أمّا من الوجهة الفلسفية فالحمل الأوّليّ بمعنى حل المفهوم على نفسه خارج عن نطاق البحث الفلسفيّ إطلاقاً، إلاّ أن يعمّ بحيث يشمل ثبوت الشيء لنفسه في الخارج، و ثبوت الفهوم لمصداقه العينيّ بالذات (الحمل الذاتيّ) ولتحقيق القول فيه مقام آخر. وهأمّا الهليّة البسيطة فالعقل بعد تحليله المعلوم إلى مهيّة ووجود، و بعد ملاحظته أنّ للمهيّة أن تتصف بالوجود و أن لا تتصف، يحصل له ثلاثة مفاهيم: موضوع هوالمهيّة، و محمول هوالموجود، و نسبة حاكية عن الا تصاف، فإن كانت المهيّة موجودة حكمت النفس بثبوت النسبة و إلاّ لم تحكم بثبوتاً. فني هذا الجوّ التحليليّ و في وعاء الاعتبار الذي ينفكّ فيه حيثيّة المهيّة عن الوجود و يعتبر للمهيّة ثبوت و تقرّر لامجال لإنكار النسبة بينها. فبعد هذا التحليل يكون الحكم في الهليّة البسيطة أيضاً بثبوت شي هوالوجود لشيّ آخر هوالمهيّة، و يكون من مصاديق القاعدة المعروفة «ثبوت شيّ لشيّ فرع لثبوت المثبت له» و لهذا يستدل يكون من مصاديق القاعدة المعروفة «ثبوت شيّ لشيّ فرع لثبوت المثبت له» و فهذا يستدل كان الحكم في الحقيقة بثبوت شيّ لا ثبوت شيّ لشيّ. فإنكار النسبة في الهلية البسيطة يبتني على نظرة فلسفيّة خاصة ولاينافي إثباتها حسب نظرة فلسفيّة أخرى، كما لاينافي اثباتها حسب النظرة المنطقيّة.

نعم، يختلف الحكم من الوجهة المنطقيّة والوجهة الفلسفيّة في السوالب. فن الوجهة المنطقيّة تكون القضيّة السالبة أيضاً واجدة للحكم بخلافها من الوجهة الفلسفيّة. وهذا الاختلاف أيضاً راجع إلى اختلاف مراتب الذهن كما أشرنا إليه.

· ٤ ــ قوله «انّ الوجودات الرابطة لامهيّة لها».

قدظهر ممّا قدّمناه أنّ روابط القضايا مفاهيم حرفية لاتحكي عن وجودات عينية حتّى يُسأل عن مهيّات تلك الوجودات، خلافاً لما يستشعر من كلام الأستاذ حمد ظلّه من أنها تحكي عن نسب و إضافات عينية بين مصاديق الموضوعات والمحمولات، فتلك النسب بناء على ثبوت وجود عيني لها لا تلاحظ استقلالاً حتّى يسأل عن ماهيّاتها فيجاب بمفاهيم مستقلّة، و على هذا يصحّ أن يقال لامهيّة لها. اللّهم إلاّ أن تعرض لها الاستقلال بتوجيه الالتفات إليها، على مايأتي في الفصل القادم. لكن بناءً عليه يشكل اعتبار الإضافة حيند من الأجناس العالية، فليتأمّل.

ولكلام الأستاذ حمد ظله - تأويل آخر، وهوأنّ روابط القضاياو إن كانت من قبيل المفاهيم

غيرالمستقّلة إلاّ أنّ لهذه المفاهيم وجودات في الذهن تتحقّق بين الموضوعات و المحمولات و ليس لوجوداتها مهيّة، لعدم استقلالها.

وكيف كان فشمول هذا الحكم للوجودات الإمكانية العينية التي هي روابط بالنسبة إلى الواجب تبارك وتعالى مشكل جدًا، لاستلزامه نني أيّ مجال للمهيّة مطلقاً. وغاية مايمكن أن يقال في تقريره أنّ هذه الوجودات بما أنّها روابط لا تلاخط استقلالاً، و لأجل ذلك لا تتقرّر لها مهيّة بهذا اللحاظ، لكن للعقل أن ينظر إليها بالنظر الاستقلاليّ فينتزع عنها مهيّات جوهريّة أوعرضيّة كماستأتي الإشارة إليه، فانتظر.

الفصل الثاني

١٤ - قوله «هل الاختلاف بن الوجود المستقلِّ والرابط اختلاف نوعي أولا؟».

قدمر أنّ صدراً لمتألّهين اختار أنّ إطلاق لفظة «الوجود» على روابط القضايا و على الوجود المحموليّ يكون بالاشتراك اللفظيّ. وقد عبر عن الاختلاف بينها بالاختلاف النوعيّ. و مراده أنّ الوجود بمعناه المتعارف والذي ثبت اشتراكه المعنويّ هوالوجود المحموليّ، و أمّا إطلاق الوجود على رابطة القضيّة فهو بمعنى آخر، و يكون الا تفاق بينها في مجرّد اللفظ.

أمّا الأستاذ -مدّظلّه - فقد ذكر في الفصل السابق تقسيماً للوجود العيني إلى الرابط والمستقلّ، ثمّ طرح سؤالاً في هذا الفصل حول الاختلاف بينها: هل هواختلاف نوعي أولا ؟ وفسّر الاختلاف النوعيّ بعدم جوازتبدُّل الوجود الرابط بالوجود المستقلّ بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً -على حدّ تعبيره - و اختار هوعدم الاختلاف بينها بهذا المعنى. و حاصل ما أفاده في تبيين ما اختاره أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى علّته رابط ولايصحّ انتزاع مهيّة عنه في هذا اللحاظ، لكنّ العقل ينتزع عن الوجودات الإمكانيّة مهيّات جوهريّة وعرضيّة، وليس ذلك إلاّ بتوجيه الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و تفسيرها بالمعاني الاسميّة كمايقال «مِنْ للابتداء» و هذا دليل على إمكان تبدّل الوجود الرابط إلى الوجود المستقل في اللحاظ العقليّ، ويستنتج منه أن لا اختلاف نوعيّاً بينها بهذا المعنى.

الفصل الثالث

٤٢ - قوله «ينقسم الموجود في نفسه...»

لمّا ذكر تقسيم الموجود إلى ما في نفسه و ما في غيره تعرّض لتقسيم ثانوي للموجود في فينفسه و هو تقسيمه إلى الموجود لنفسه والموجود لغيره، وقد يسمّى الأخير بالوجود الرابطيّ والناعت، وهو الذي يصير منشأ لانتزاع عنوان عرضيّ لموجود آخر لما بينها من الارتباط الوجوديّ و مثّل له بالأعراض والصور المنطبعة في المادّة، حيث يكون السواد مثلاً منشأ لانتزاع مفهوم عرضيّ للجسم فينعت بالأسود، و هذا المفهوم لايعني تحقُّق جوهرالجسم ولا تحقُّق عرض السواد، بل يحكي عن اتصاف عرضيّ للجسم. و بعبارة أخرى: فإنّه لايطرد العدم عن مهيّة الجسم ولاعن مهيّة السواد بل يطرد العدم عن وصف عرضيّ للجسم، كما أنّ العلم يطرد وصف الجاهل —وهو وصف عدميّ — عَن الشخص العالم، و لأجل ذلك فلا يعدّ مفهوماً ذاتياً و ماهو يّاً.

و يقابل الوجود الرابطيّ الوجودُ لنفسه، وقد يسمَّى بالمستقلّ. لكن لِيُعلَّم أنّ لفظة «المستقلّ» يطلق بالتشكيك على الموجود بنفسه والموجود لنفسه والموجود في نفسه، فالموجود بنفسه الذي ينحصر في الواجب تعالى أشدُّ استقلالاً، و يليه الموجود لنفسه على مراتبه ممّا لا يحتاج إلاّ إلى المبدء المتعالي نازلاً إلى الأنواع الجوهريّة التامّة في عالم المادّة، و يليه الموجود الرابطيّ المحتاج إلى الموضوع والحلّ أيضاً، فإنّ له استقلالاً بالنسبة إلى النسب والإضافات التي يكون وجودها في غيرها، ولا استقلال لها بوجه من الوجوه. و ينعكس الأمر عندما نأخذ من الأضعف الأحوج صاعداً إلى الوجود الرابطيّ ثم إلى النفسيّ الذي لا يحتاج إلى

موضوع أو محلّ، ثمّ إلى مالايحتاج إلاّ إلى المبدء الأعلى تبارك و تعالى «و انّ إلى ربّك المنتهى».

٤٣ - قوله «ويتبيّن بمامرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر...»

الذي يتبيّن بمامرّ أنّ لوجود الأعراض ارتباطاً بالجواهر كما أنّ للصور المنطبعة ارتباطاً بموادّها ممّا يبرّر جعلها نوعين من الموجودات الرابطيّة. و أمّا كون الأعراض من شؤون الجواهر و مراتب وجودها فهو أمر لايمكن إثباته بنفس مامرّ من البيان، و إلاّ لدلّ على كون الصور المنطبعة أيضاً من مراتب وجود الموادّ و شؤونها مع أنّه فاسد جداً و لذا اقتصر في موردها بنغي المباينة والانعزال.

المرحلة الثالثة

فصل

٤٤ -- قوله «في انقسام الوجود إلى ذهنتي و خارجي»

الظاهر أنّ تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي من الأبحاث المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، حتى أنّ الشيخ في الشفاء لم يتعرّض له استقلالاً، بل قال في ردّ القائلين بالثابت والحال: «و إنّما وقع أولئك في ماوقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معاني لها وجود في النفس و إن كانت معدومة في الأعيان — إلى أن قال — فبيّنٌ أنّ الخبرعنه لابدً من أن يكون موجوداً وجوداً منا في النفس» و تبعه تلميذه في التحصيل و شيخ الإشراق في المطارحات. " و قال في موضع آخر من التحصيل: «المعدوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجوديّة، فيجب أن يكون له وجودمًا، فإذ ليس في الأعيان فهو في النفس». أ

ثمّ الظاهر أنّ الذي أوجب طرح مسألة الوجود الذهني هورة شبهات القائلين بثبوت المعدوم، كما هواللائح من أكثر ما أشرنا إليه. و أوّل من طرحها كمسألة مستقلة —في من نعلم — هوالرازيّ في المباحث المشرقيّة في والمحقّق الطوسيّ في التجريد، لكنّها أتبعاها للبحث عن زيادة الوجود على المهيّة، و كأنّهما لمّا لاحظا أنّ هذه الزيادة إنّها تكون في الذهن بادرا

١ - راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلميّات الشفاء.

٢-راجع التحصيل: ص ٢٨٩.

٣-راجع المطارحات: ص٢٠٣.

٤ - راجع التحصيل: ص ٤٨٩.

۵-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤١، والمسألة الرابعة من الفصل الأول من الشوارق، والأسفار: ج ١، ص ٢٦-٣٦-٢٣ وشرح المنظومة: ص ٢٢-٢٣.

إلى إثبات الوجود الذهني.

وكيف كان فمعنى الوجود الذهني عند مثبتيه أنّ للمهيّة وجودين: وجوداً خارجيّاً تترتّب عليه الآثار، و وجوداً آخر لا تترتّب عليه تلك الآثار، و هذاالوجود الثاني بما أنّه لا تترتّب عليه تلك الآثاريسمّى بالوجود الذهنيّ بالقياس إلى الوجود الخارجيّ، وإن كان بصرف النظر عن هذه المقايسة وجوداً عينيّاً له آثاره الخاصّة به.

والمنكرون للوجود الذهني على صنفين: منهم من أنكر وجود الذهن و قال بأنّ العلم يحصل بإضافة بين النفس والخارج، و منهم من لم ينكر وجود الذهن و لكنّهم أنكروا كون الموجود في الذهن وجوداً آخر للمهيّة الموجودة في الخارج. و هؤلاء أيضاً تفرّقوا على قولين: أحدهما أنّ الموجود في الذهن شبح للموجود الخارجي يحاكيه محاكاة التمثال لذي التمثال، و ثاينها أنّ الموجود في الذهن لا يحاكي الخارج و إنّها يرمز إليه رمزاً من غير أن نعرف من حقيقته شيئاً.

فعلى المثبتين للوجود الذهني أن يستدلوا أولاً على وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنية، وثانياً على كونها محاكية للموجودات العينية و مطابقة لها. و جميع ماتُمسَك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأول من المسألة كها تلاحظ في المتن. والحق أنّ وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنية ثابت بالعلم الحضوري ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، فما يذكر دليلاً في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه لأجل إلفات نظر الغافل و دفع ما ربما يبدو من شبه. و أمّا إثبات مطابقة الموجود الذهني للخارجي فهو أمر وقعت حوله مناقشات عند العزبيين و لم يحتل مقامه بعد في الفلسفة الإسلامية و اكتنى الأستاذ حمد ظله لإثبات المطابقة بردّ القولين الآخرين. و لهذه المسألة صلة وثيقة بمسائل العلم و الإدراك، و سوف تلاحظ تكرُّر بعض الأبحاث المذكورة ههنا في مبحث العلم، وقدمر اقتراح تقديم مسائل العلم على سائر المسائل الفلسفية.

٤٥ - قوله «ولانرتاب أنّ جميع مانعقله من سنخ واحد»

دفع لإشكال مقدر هو أنّ هذين الوجهين إنّها يثبتان الوجود الذهنيّ للكليّات والمعدومات دون الجزئيات الموجودة، فإنّه يندفع بالرجوع إلى الوجدان، حيث لانجد فرقاً بين الفريقين في نحو التصوّرو الإدراك ولانرتاب أنّ الجميع من سنخ واحد، فجميعها موجودة في الذهن. وقد زاد في البداية الشرح المنظومة لا وجهاً ثالثاً بجعل الكلّية والصرافة

١-راجع البداية: ص ٢٣.

وجهين، و تمسَّك في الأسفار البقدّم العلّه الغائيّة تصوّراً، و بتأثير بعض التخيّلات كتصوّر الحموضة وغيرها في الآثار العينيّة.

٢٤ - قوله «الأمر الأول ...»

اعلم أنّ للمنكرين للوجود الذهني شبهات مسأتي ذكرها، و لمّا كان مفتاح حلّ جلَّها التمييز بين الحمل الأوّليّ والحمل الشائع تصدّى لبيان الفرق بينها تبعاً لصدرالمتألهين "، وحاصل ماذكره أنّ للمهيّة الموجودة في الذهن حيثيّتين مختلفتين لكلّ منها حكمها الحاص بها: إحداهما حيثيّة المحتوى المفهوميّ، والأُخرى حيثيّة الوجود في الذهن. فأمّا من الحيثيّة الأُولَىٰ فتحمل عليها نفسها و أجناسها و فصولها، وهو حمل أوّليّ مناطه الآتحاد في المفهوم، فما يثبت لها من هذه الحيثيَّة لايتجاوز حدَّالمفهوم. فهفهوم الإنسان ينحلُّ. إلى «الجوهر، ذي الأبعاد الثلاثة، النامي، الحسّاس المتحرّكبالإرادة، الناطق» مثلاً، و تحمل عليه تلك المفاهيم بما أنّه متضمّن لهاو متّحدبها. لكن لايستلزم هذا الحمل كون الإنسان الذهني من مصاديق الجوهر والجسم والحيوان و الإنسان، بحيث يصحّ حمل تلك المفاهيم عليه بالحمل الشائع الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، فيتوقّع ترتّب آثارها عليه، فالإنسان الذهنيّ لاينمو ولايحسّ و لايتحرّك بالإرادة و لايعقل شيئًا. و أمّا من الحيثية الثانية فهو موجود عينيّ له ماهيّته الخاصّةبه، و تحمل عليه بالحمل الشائع و تترتّب عليه آثارها، والمشهور أنّه كيف نفساني. ٤ و من هذه الحيثية لاتحمل عليه تلك المفاهيم المذكورة. فعني قولهم انَّ الموجود في الذهن متَّحد مع الموجود في الخارج من حيث المهية أنَّ ما يحمل من المفاهيم الذاتية على الموجود الخارجي بالحمل الشايع يصحّ حلها على الموجود في الذهن بالحمل الأَوليّ من حيث محتواه المفهوميّ. ثمّ إن للمفهوم الموجود في الذهن حيثيّة ثالثة ستأتي الإشارة إليها في دفع الإشكال الرابع.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٧٥، والتحصيل: ص ٤٨٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٧٧- ٣٢٦، وج ٣، ص ٣٠٥-٣١٣، والفصل الثامن من المقالة الثالثة
 من الهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ١٢٦-١٣٩.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢-٢٩٨.

٤- وقد استشكل الحكيم السبزواري كونه كيفاً نفسانياً بالذات، فراجع شرح المنظومة: ص ٣١، وبداية الحكمة: ص ٢٨، وتعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٢٩٨.

تعليقة النهاية عليقة النهاية ا

٧٤ — قوله «وأمّا تقسيم المنطقييّن...»

اعلم أنّ للفرد الذهنيّ ثلاث إطلاقات: أحدها كون الموضوع في الحمل الأوّليّ (كمفهوم الإنسان) فرداً لمحموله (كالحيوان) كمامرّ في بيان الحيثيّة الأولى. وهو إطلاق مسامحيّ كما أشار إليه في المتن. و ثانيهما كون مفهوم ذهنيّ فرداً لمعقول ثان منطقيّ كالإنسان بالقياس إلى الكلّي في قولنا «الإنسان كلّي» وهو إطلاق حقيقيّ. و ثالثها كون مفهوم موجود في الذهن باعتبار وجوده فرداً من مهيّة كالكيف النفسانيّ أومصداقاً لعنوان ثان فلسفيّ كالمكن، فباعتبار كون الذهن ظرفاً لهذا الموجود العينيّ يقال إنّه فرد ذهنيّ، وهو أيضاً إطلاق حقيقيّ بصرف النظر عن الاصطلاح الذي يفرّق بين الفرد والمصداق فيختصّ الفرد بما تحمل عليه المهيّة، و يختصّ المصداق بما تحمل عليه المعقولات الثانية.

٨٤ -- قوله «و إشكال ثان...»

الفرق بين الإشكالين أنّ الأول يختص بالجوهر بخلاف الثاني حيث يعمّ جيع المقولات. و ربما يتصوّر فرق آخر بينها، و هو كون المحذور في الإشكال الثاني أشدا، لأنّ المحذور المذكور في الإشكال الأوّل كون شي واحداً جوهراً وعرضاً معاً، وحيث إنّ العرض ليس جنساً عالياً على المشهور بل هو مفهوم عرضي يحمل على الأجناس التسعة فلايلزم منه اندراج شي واحد تحت مقولتين، بخلاف المحذور المذكور في الإشكال الثاني، لكته ليس بشي، لأنّ صدق العرض على شي لايتحقق إلاّ باندراجه تحت أحد الأجناس العرضية، وهوالكيف في ما نحن فيه. و الأولى جعل الإشكالين إشكالاً واحداً بأن يجعل المحذور اندراج شي واحد تحت نوعين أوجنسين، و بعبارة أخرى: صيرورته ذامهيتين، فإنّ المحذور المزعوم في الإشكال الثاني لاينحصر في الاندراج تحت مقولتين، فحذور تعقل الكيف المبصر مثلاً في الإشكال الثاني لاينحصر في الاندراج تحت مقولتين، فحذور تعقل الكيف المبصر مثلاً هواندراجه تحت نوعين من جنس واحد. و قد أجاب الفاضل القوشجي والمحقق الدواني والسيّد صدرالدين بأجوبة أخرى عن هذا الإشكال.

١-راجع شرح المنظومة: ص ٢٥، وبداية الحكمة: ص ٢٤.

٧-راجع في ما يتعلّق بهذا البحث الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين عليه (ص ١٢٦- ١٣٥) والمباحث المشرقية: ج ١،ص ٣٣٨، والمطارحات ص ٢٢٥ وص ٢٢٩، والمقاومات: ص ١٣٣.

٤٩ - قوله «وإشكال رابع...»

وهوأنّه يلزم من قبول الوجود الذهنيّ كون مفهوم واحد (كالإنسان مثلاً) كلياً و جزئيّاً معاً. وقد عدل في الجواب عمّا ذكره في وجه اندفاع سائر الإشكالات من الفرق بين الحمل الأوّلي والشائع، لأنّ حمل الكلّي والجزئيّ على الإنسان يكون حلاً شائعاً لاختلاف مفهومه عن مفهومي الكلّي والجزئي كليها، فلا يأتي الجواب المذكور. وحاصل ما أفاده في الجواب عنه هوأنّ للإنسان الموجود في الذهن حيثيّة أخرى غير حيثيّة مفهومه بما أنّه مفهوم، وغير حيثيّة وجوده في الذهن بما أنّه وجود عينيّ و التي هي ملاكحل «الجزئيّ» عليه، و هي حيثيّة كونه وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى وجودات عينيّة متعدّدة يصح حمله على كلّ واحد منها. و هذه هي الحيثيّة الثالثة التي وعدنا ذكرها تحت الرقم (٤٦) و التي تكون ملاكاً لحمل «الكلّي» عليه حملاً شائعاً. و هذا نظير ماذكرنا حول قضيّة «الجزئيّ مؤلّة برئيّ الواقع موضوعاً في هذه القضيّة ثلاث حيثيّات، تحت الرقم (٣٥).

٠٥ - قوله «و يندفع بذلك إشكال...»

حاصل الإشكال أنّه على القول بالوجود الذهنيّ ومطابقة ما في الذهن لما في الخارج يلزم تحقُّق صورة المرئيّات الكبيرة بكبرها في جزء صغير من البدن، وهو محال. والجواب أنّ الذهن ليس هوالدماغ بل هومن شؤون النفس المجرّدة، والصورة الحاصلة فيه أيضاً مجرّدة على ماسيأتي في باب العلم، والقول بالوجود الذهنيّ لايستلزم تطابق الصورة لذي الصورة من حيث التجرّد وعدمه، لأنّ التجرّد وصف وجودها الذي يحمل عليه بالحمل الشائع، والتطابق إنّها يلزم بين محتواها الإدراكيّ وبين الخارج، فالذي يحمل على الصورة من الأوصاف الماذيّة يحمل عليها بالحمل الأوليّ، فتذكّر.

و أمّا الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الجزء الدماغيّ وإن كان صغيراً إلاّ أنّه قابل للقسمة إلى غيرالنهاية، ومن هذه الحيثيّة يكون قابلاً لانطباع صورة كبيرة فيه، فلا يجدي شيئاً. لأنّ من الواضح أنّ الكفّ مع كونها قابلة للقسمة إلى غيرالنهاية لا تسع الجبل. والسّر فيه أنّ الكبر والصغر وصفان للكم المتصل والمقدار الهندسيّ وأمّا التناهي واللا تناهي المذكوران فها وصفان للعدد الذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كم منفصل. فعدم تناهي العدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغرا لحجم والكم المتصل. على أنّ العدد الغير المتناهي لا يتحقّق بالفعل أبداً، لأنّ الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل، والمتحقّق بالفعل هوالكلّ الواحد، وكلّها تحقّقت قسمة تحقّق عدد خاص متناه.

المرحلة الرابعة

۵۱ - قوله «والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن»

و هواللائق بالفلسفة الباحثة عن أحوال «الموجود» فالبحث عن المتنع استطرادي لعدم الله الموجود الموجود و انقسامه إليه. والواجب والممكن عنوانان مأخوذان من كيفية نسبة الوجود إلى الشي . و بعبارة أخرى: عنوان «واجب الوجود» مأخوذ من قضية يكون الذات الإلهية فيها موضوعاً و يحمل عليها الوجود بحمل الاشتقاق والنسبة الحكية متصفة بالضرورة (الوجوب) و كذا عنوان الممكن مأخوذ من قضية يكون موضوعها المهية و محمولها الوجودكذلك . والنسبة الحكية متصفة بالإمكان . لكن يتصور للهلية البسيطة شق ثالث و هو أن يكون سلب الوجود فيها ضرورياً ، و به تتم الأقسام بعد الالتفات إلى بطلان فرض اجتماع ضرورة الوجود وضرورة العدم لشئ واحد .

فهذه الأمور الثلاثة (الوجوب، الإمكان، الامتناع أوضرورة السلب) هي موادً القضايا بمعنى أنّها كيفيّات للنسب الحكيّة في نفس الأمر، ويكون محلّ البحث عنها هو علم المنطق، و أمّا الفيلسوف فيستعير قسماً خاصاً منها —وهو الذي يختصّ بالهليات البسيطة — لما يتعلّق به غرضه.

و هذاالبيان يتضمّن الاعتراف بوجودالنسبة في الهليّات البسيطة ١ أيضاً ، فتبصّر.

و زعم صاحب المواقف أنّ هذه الموادّ المبحوث عنها في الفلسفة هي غير ما يبحث عنها في المنطق، فراجع ٢.

١ - راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ١٥٧ . .

٢ - راجع المسألة التاسعة عشر من الفصل الأول من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٩١.

ثم إنّ حمل الوجود على شئ واعتبار كيفيّة نسبته إليه و تقسيم الموجود بهذا الاعتبار مبنيٌّ على كون المهيّة أعرف عندالعقل، حيث يحلّل المعلوم إلى مهيّة و وجود في شكل هليّة بسيطة كما أشرنا إليه في بحث أصالة الوجود (الرقم ١٠) و اعتبار حال المهيّة بالقياس إلى الوجود والعدم — كما في كلام صدر المتألّهين أ مبنيّ على مايبدو من تعميم التحليل المذكور إلى جميع المعلومات، لكن بالنظر إلى عدم ثبوت المهيّة للواجب والممتنع جعل الأستاذ —متظله — المقسم هوالمفهوم لكن لابما أنّه مفهوم بل باعتبار حكايته عن المصداق الحقيقيّ أوالمفروض.

و كيف كان فاعتبار حال المهيّة في المقسم إنّما يناسب القول بأصالة المهيّة، لكنّ القائلين بأصالة الوجود اقنفوا آثار أسلافهم في ذلك ، وقداعتذر صدرالمتألّهين في نظير هذا المقام بقوله «ونحن ايضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث و أواسطها ثمّ نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر» ٢.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩. ٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٨٥.

الفصل الأوّل

٥٢ — قوله «وَالذي يعطيه التقسيم من تعريفات الموادّ الثلاث...»

هذه المفاهيم بينة بنفسها لاتحتاج إلى التعريف مضافاً إلى أنّها من المعقولات الثانية ولا يمكن تحديدها بالأجناس والفصول. والتعريفات التي ذُكرتْ لها دوريّة كها نبّه عليه في المتن تبعلً لسائر المحققين لا لكن أعرف هذه المفاهيم هومفهوم الضرورة (الوجوب) قال في المشفاء: «على أنّ أولى هذه الثلاثة في أن يتصوَّر أوّلاً هوالواجب، لأنّ الواجب يدلّ على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم» وقال في المطارحات: «و إن كان ولابد من التعريف فليؤخذ الوجوب بيّناً، كيف و هوتاً كد الوجود، والوجود أظهر من العدم» وقد جعل محورالتعريفات المذكورة في المتن هوالضرورة.

۵۳ قوله «وبذلكيندفع ما أورد...»

حاصل الإشكال أنّ الإمكان كما تحصّل من التقسيم المذكور هوسلب الضرورتين، وهو أمر سلبي فلايصح وقوعه صفة للنسبة الحكيّة الثبوتيّة، كما لايصح اعتبار الممكن وصفاً ثابتاً بحذاء الواجب، إلاّ أنّ يرجع إلى الإيجاب العدوليّ فيكسب حظاً من الوجود، وليس كذلك في ما نحن فيه، فإنّ سلب الضرورتين عن المهيّة سلب تحصيليّ لا إيجاب عدوليّ كما تقرّر في علّه.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٨٣، والشوارق: ص ٨٦، والتحصيل: ص ٢٩١.

٧ - راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلميّات الشفاء.

٣-راجع المطارحات: ص ٢١٠.

وأجاب صدرالمتألّهين المجاحاصله أنّ هذالسلب يرجع إلى الإيجاب العدولي، وذلك أنّ المقسم هوحال المهيّة بالقياس إلى الوجود والعدم، فإمّا أن يكون أحدهما ضروريّاً لها أولا، فيؤخذمنه حدّالمكن وهو المهيّة التي لا يكون الوجود والعدم ضروريّاً لها، وهومفاد قضيّة موجبة معدولة المحمول.

وحيث إنّ هذا الجواب يوهم التنافي مع سلب كلّ مفهوم عن المهيّة في مقام ذاتها سلباً تحصيليّاً أجاب الأستاذ تبعاً للحكيم السبزواريّ لللل السلب التحصيليّ في ما كان الموضوع موجوداً يساوي الإيجاب العدوليّ. وكان حقُّ الكلام تقديم لفظة «السالبة المحصلة» على «القضيّة المعدولة المحمول» في بيان وجه الاندفاع.

لكن رجوع السلب التحصيليّ إلى الإيجاب العدوليّ أوتساويها في يعض الموارد أمر يحتاج إلى مزيد توضيح فنقول:

بعد تحليل المعلوم إلى حيثيتين متمايزتين في الذهن يعود العقل إلى حيثية المهية و يلاحظها في ذاتها فلايرى فيها وجوداً ولاعدماً ولاأيّ مفهوم آخر حتى مفهوم الإمكان، فلا يحكم عليها بشي سوى ثبوت نفسها لنفسها (بعنى ثبوت المفهوم لنفسه بالحمل الأولي، أو ثبؤت المهية اعتباراً لنفسها في وعاء الاعتباراً. ثمّ للعقل أن يرجع إلى خاطه هذا ويعبر عنه في شكل قضية سالبة عصلة هي قولهم «ليست المهية من حيث هي إلاّ هي» وهذه القضية من الوجهة المنطقية قضية ذات حكم سلبيّ (وهوما أشرنا إليه من ذي قبل من ضرورة وجود الحكم في أيّ قضية من طقية وإلاّ عادت إلى مجموعة من التصورات) و هذا الحكم السلبيّ ضرورة وجود الحكم في أيّ قضية منطقية ولاصلة له بسلب الضرورتين الذي يُحكى عنه الإمكان.

ثمّ يعود العقل فيقايس حيثية المهيّة إلى الوجود والعدم فلايرى فيها اقتضاء لأحدهما بالرغم من حل الوجود عليها أخرى بالحمل الشائع، و يحكي عن هذه النظرة بقضيّة هي «المهيّة غير موجودة والمعدومة بالضرورة» ثمّ يلاحظ هذه القضيّة ويفسّرها بأن «ليس الوجود والعدم بضروريّ للمهيّة» وهذا هومنشأ الحكم بسلب الضرورتين

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩.

٢ – راجع تعليقة السبزواريّ على الأسفار: ج ١، ص ١٧٠.

عن المهية الذي يعبّر عنه بالإمكان، وهذا السلب وإن حُكي بصيغة السالبة الحصلة إلا أنّه ناظر إلى جهة قضية أخرى موجبة معدولة المحمول هي «المهيّة غير موجودة ولا معدومة بالضرورة» والمحمول فيها أمر عدميّ له حظّ من الوجود. ولك أن تقول: إنّ العقل بالنظر إلى سلب الضرورتين يصطنع مفهوماً إيجابياً هوالإمكان وينسبه إلى المهيّة، ويصحّ تعريفه بما يلازمه من سلب الضرورتين.

والحاصل أنّ السلب التحصيليّ يتعلّق بجهة قضيّة أخرى هي موجبة معدولة المحمول، و هذا معنى قول صدرالمتألّهين أنّ السلب التحصيليّ يرجع إلى الإيجاب العدوليّ، وقول الأستاذ مدخطله أنّ السلب التحصيليّ يساوي الإيجاب العدوليّ إذا كان الموضوع موجوداً سيعني ثابتاً بالثبوت الاعتباريّ و بالنظر إلى القضيّة الموجبة المشار إليها و هذا أيضاً من الموارد التي يكون مفتاح حلّ المعضلة هوالتوجه إلى مراتب الذهن، فتفطّن،

٤ ۵ - قوله «إنّ موضوع الإمكان هوالمهيّة»

قدعرفت أنّ المواد الثلاث صفات للنسب الحكية بين الوجود المحموليّ وبين المهيّة أو ماهو بمنزلتها من المفاهيم بما لها من المصاديق الحقيقيّة أو الفرضيّة، فتؤخذ منها عناوين وتجعل صفات للموضوعات فيقال مثلاً «المهيّة المكنة الوجود». ومعلوم أنّ ذلك الحمل ليس من الحمل الأوليّ لضرورة سلب مفهوم الوجود عن كلّ مفهوم غيره وضرورة ثبوته لنفسه فلايتحقّق إمكان. فالموضوع في الهليّة البسيطة إمّا أن يكون هوالمهيّة بلحاظ مصداقها الاعتباريّ، أوالوجود بلحاظ مصداقه الحقيقيّ، أوالعدم بلحاظ مصداقه المفروض. فإن كان الموضوع هوالوجود ثبت له مفهومه بالضرورة، وإن كان الموضوع هوالعدم امتنع صدق مفهوم الوجود عليه، فلايصلح شيّ لأن يقع موضوعاً لهليّة بسيطة ممكنة إلاّ المهيّة.

۵۵ - قوله «ان الإمكان لازم المهية»

يكن أن يراد بهذه القضية ثلاثة معان:

ألف - أنّ المهية التي تقصف بالإمكان لاينفك عنها هذا الوصف.

ب ان المهية التي تقصف بالإمكان لاتحتاج في اتصافها به إلى سبب خارج عنها، فذاتها بذاتها تكفي لأن ينتزع العقل هذا الفهوم منها من غيران يكون داخلاً فيها. لا

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٣ - ٢٦٤، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٣٢.

وعلى هذين المعنيين لايكون مفادها تعميم الإمكان لكلّ مهيّة، فلاينتج نفي المهيّة الواجبة والممتنعة.

ج — ان المهية مطلقاً لا تنفك عن الإمكان الذاتي، فكلُّ مهية فهي ممكنة، فتكون عكس القضية السابقة الدالة على اختصاص الإمكان بالمهية. أو هذا المعنى هوالمراد ههنا. و استدل عليه بأنه لوجاز خلو المهية عن الإمكان لجاز اتصافها بالوجود أوالعدم بالضرورة مع أنها في نفسها غيرموجودة ولإمعدومة.

و رجمايُتوهم أنّ عدم اتصافها في نفسها بالوجود والعدم إشارة إلى أنّ ما يحمل عليها بالحمل الأولي هو نفسها لاغير. لكن بالنظر إلى مابيتاه آنفاً (تحت الرقم ۵۳) تعرف أنّ سلب سائر المفاهيم عن الماهية كسلب أيّ مفهوم عن مفهوم آخر بلحاظ الحمل الأوليّ ليس منشأً لانتزاع مفهوم الإمكان، بل منشأ ذلك هو عدم اقتضاء المهيّة بما لها من المصداق الاعتباري لحمل الوجود أوالعدم عليها بالحمل الشائع. وبعبارة أخرى: لا بجال لاعتبار ثبوت المهييّة — التي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم — لما هو وجود محض وحيثيته حيثيّة الإباء عن الوجود.

٥٦ - قوله «انّ الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان»

لاريب في أنّ الامتناع ليس صفة موجودة في الخارج، لكن وقع الخلاف في الوجوب والإمكان هل هما أمران خارجيّان أو من المعاني الاعتباريّة، فقيل كلاهما خارجيّان، وقيل كلاهما اعتباريّان، ونُقل عن بعضهم التفصيل بينها فالوجوب خارجيّ دون الإمكان. وكلاهما اعتباريّان، ونُقل عن بعضهم التفصيل بينها فالوجوب خارجيّ دون الإمكان. وكأنّ الأستاذ ممتظلّ تلقيّ خارجيّة الوجوب أمراً مفروغاً عنه حيث قال: «فلأنّه قسيم كأنّ الأستاذ سمتظلّ الذي ضرورة وجوده في الأعيان» يريد أنّ تقسيم الموجود إلى الواجب والمكن يقتضي كون المقسم ثابتاً في كلا القسمين، فها وصفان للموجود الخارجيّ.

ثم إنّه نُسب القول بخارجيّة الإمكان إلى المشّائين، والقول باعتباريّته إلى الرواقيّين، و نقل في الأسفار ٢ - تبعاً للمطارحات ٣ - عن بعض العوامّ القولَ بعدم زيادته على المهيّات

١-راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، و راجع التحصيل: ص ٥٣١.
 ٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٧٢.

٧٧ المواة الثلاث

لاذهنأ ولاعيناً!

وقد أصر سيخ الإشراق على اعتباريته، وبها قال المحقق الطوسي، وللفريقين احتجاجات ومناقشات. والحقُ أنّ كليها من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، وهوالمراد بوجود الإمكان بوجود موضوعه في الأعيان كما صرّح به في آخر المبحث. ويشبه أن يكون النزاع لفضياً ناشئاً عن اشتراك لفظة «الاعتباري» بين معان متعددة كاشتراك المعقول الثاني بين الفلسفي والمنطقي، ومن هنا يظهر دور الاصطلاحات و أهية التحقيق حولها.

قال صدرالمتألهين: «وفي التحقيق وعند التفتيش لا تَخالفَ بين الرأيين، ولامناقضة بين القولين، فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان، وقد دريت أنّ الوجود الرابط في الهليّة المركّبة الخارجيّة لاينافي الامتناع الخارجيّ للسمحمول. فعلى ماذكرناه يحمل كلام أرسطوو أتباعه، فلايرد عليهم تشنيعات المتأخّرين، سيّما الشيخ المتألّه صاحب الإشراق» ٢.

۵۷ ــ قوله «وإمّا ممكناً وهوخارج عن ثبوت المهيّة...»

يريد أنّ الإمكان لوكان موجوداً مستقلاً في الأعيان كان ممكناً لاستحالة وجوبه بالذات، وحيث إنّ المفروض انحيازه واستقلاله عن المهيّة المتصفة به كان أمراً منضماً إليها، فكانت المهيّة في حدّ نفسها وبصرف النظر عن انضمام الإمكان إليها فاقدة له، فكان اتصافها بالإمكان بسبب خارج عن ذاتها، فكان إمكانها بالغير، «وسيجي استحالة الإمكان بالغير». أضف إلى ذلك أنّ الإمكان لوكان موجوداً مستقلاً ممكناً كان متصفاً بالإمكان، فيُنقل الكلام إلى إمكانه، وهكذا فيتسلسل.

تنبيه

۵۸ - قوله «مع الوجود لا بالوجود»

يعني أنّ الموضوع في القضيّة الضروريّة الذاتيّة لايكون مقيّداً بالوجود بحيث تعود القضيّة ضروريّة وصفيّة كمازعم المحقّق الدوانيّ ". لكن ظاهر هذا الكلام مناقض لمامرّمن أنّ

١ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١٧١ - ١٨٦، والمسألة (٢٠) من الفصل الأوّل من الشوارق، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤١ - ١٢١، والتلويحات: ص ٢٥، والمطارحات: ص ٣٤٣ - ٣٩٠.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٤٠.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ٩١-٩٢.

ما يحمل على حيثية المهية فإنها هوبالوجود، وأنّ لازم المهية بحسب الحقيقة هولازم الوجودين كما ذهب إليه الدواني. اويمكن دفع المناقضة بأنّ كلامه ههنا ناظر إلى ظرف الثبوت الاعتباري للمهية، وأمّا كلامه هناك فبنيّ على نظرة أعمق و بلحاظ عدم ثبوتها الحقيقيّ، فتأمّل ...

وسيكرّر الكلام في الضرورة الذاتيّة بتوضيح أكثر في آخرالفصل الثالث من هذه المرحلة.

تنبيه آخر

٥٩ - قوله «لا أنّه أعمُّ مفهوماً»

إذا اعتبرنا الإمكان العام كمعنى عرفي يفسر بسلب الضرورة عن الجانب المحالف بشرط أن لا يلاحظ معه سلب الضرورة عن الجانب الموافق واعتبرنا الإمكان الخاص كاصطلاح خاص بالعلوم العقلية يفسر بسلب الضرورة عن الجانبين صح اعتباره كمشترك لفظي بين المعنيين، لأنّ اعتبارقيد الإطلاق في المعنى الأوّل يجعله مبائناً للمعنى الثاني. لكن لا يمنع ذلك من أن يلاحظ المعنى الأوّل لا بشرط، فيكون أعم مفهوماً منها. وكيف كان فهذا البحث لا يترتب عليه نتيجة فلسفية.

نعم، لوأريد بالجامع المفهوميّ، المعنى الجنسيّ، لزم أن يكون الإمكان بمعناه اللابسرطيّ طبيعة جنسيّة ذات نوعين، فيكون كلّ واحد منها مركباً من جنس وفصل، فيتوهّم أنّ «الواجب» أيضاً مهيّة نوعيّة مركبة يكون «الممكن» بمعناه العامّ المشترك جنساً لذه، ويجب اعتبار فصل له يميّزه عن «الممكن» بمعناه الخاصّ، فيتعلّق غرض الفيلسوف بدفع هذا التوهّم كها قال صدرالمتألّهين: «... لاعلى أنّ هناك طبيعة جامعة لها (أي للواجب والممكن) في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر إمّا الوجوب أو الإمكان، وإنّها ذلك في تصوّر العقل واعتباره مفهوماً جامعاً لها هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلاّ أحد الأمرين، لاطبيعة مبهمة متحصّلة بها مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمّله» وهذا كها ترى لايعني نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الواجب والمكن. وأمّا نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الواجب والممكن. وأمّا نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الواجب والممكن. وأمّا نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الجهات فليس أمراً بينا و لامبيّناً، و لا يتعلّق به غرض فلسفيّ.

١ – راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى في المتن.

٢ – راجع الأسفار: ج ١، ص ١٥٠.

٠٠ – قوله «وربما أطلق الإمكان وأريدبه الإمكان الاستعدادي»

المشهوربينهم أنّ الإمكان الاستعدادي هوأحد أقسام الكيف كما سيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة، فهو عندهم من المعقولات الأولى بخلاف الإمكان بسائر معانيه، و سوف نبحث هناك عن ذلك و نبيّن أنّ الحقّ أنّه أمرينتزع من تحقّق شرائط وجود الأمر الماديّ وانتفاء موانعه -إن شاءالله تعالى-.

الفصل الثاني

٦١ - قوله «ينقسم كلٌ من هذه المواد الثلاث...»

قد تقدّم في كلامه - مدّظله - أنّ موادّ القضايا تنقسم إلى ثلاث، انقساماً حقيقيّاً حاصلاً من منفصلتين حقيقيّتين، فلا تخلومنها قضيّة، ولا يتحقَّق أكثر من واحد منها في قضيّة. وقد عرفت أنّ الفيلسوف يلاحظ هذه الموادّ في الهليّات البسيطة، فيعتبر حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ويأخذ منها عناوين الواجب الوجود، والممكن الوجود، والممتنع الوجود. فيستحيل أن لايكون شي بالنظر إلى ذاته لاواجباً ولا ممكنا ولا ممتنعاً. وكذا يستحيل اجتماع عنوانين منها أو أكثر في شي واحد. فالواجب بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً أو ممكناً بالذات، و هكذا قسيماه.

و هـنـاكاعتباران آخَر ان: أحدهما أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود متحيّثاً بحيثيّة تعليليّة، فحينئذ تُقيَّد العناو ين الثلاث بقيد «بالغير».

وثانيها أن يلاحظ حاله بالنسبة إلى الوجود مقيساً إلى شي آخر، ويُحكى عنه بقضية شرطية كقولنا «إن كان هذا موجوداً كان وجود ذاك ضرورياً أوممكناً أوممتنعاً بالقياس إلى يه وحينمنذ تُقيدً العناوين المذكورة بقيد «بالقياس إلى الغير» فيكون الوجوب بالقياس حكاية عن تحقُّق العلاقة اللزومية بين المقيس والمقيس إليه، والامتناع بالقياس حكاية عن تحقُّق العلاقة العنادية بينها، والإمكان بالقياس حكاية عن لا تحقُّقها.

أمّا الاعتبار الأوّل فقتضاه أن يكون الموضوع في حدّ نفسه و بصرف النظر عن الحيثيّة

١-راجع الأسفار: ج١، ص١٥٥-١٦١٠.

التعليلية فاقداً للعنوان حتى يحصل له بالعلّة، وإلاّ كان تحصيلاً للحاصل أو كان مستلزماً لوجود ثان أوعدم ثان لشي واحد، و كلاهما مستحيل. فالواجب بالذات لايكون واجباً بالغيرا، والممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بالغير، وهكذا الممكن بالذات لايكون ممكناً بالغير. ومن الواضح عدم إمكان اتصاف الواجب بالذات بالامتناع والإمكان الغيرييّن لاستحالة صيرورة مايكون الوجود ضروريّاً له بالذات معدوماً أو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير، وكذا يستحيل صيرورة الممتنع بالذات واجباً أو ممكناً بالغير، فالإمكان بالغير فرض باطل لا يمكن تحقّقه في شي أصلاً ؟.

وقد عرفت استحالة اتصاف الواجب بالذات والممتنع بالذات بالوجوب والامتناع الغيريّين فلايبقي لهما إلاّ الممكن بالذات، لأنّه الذي يكون في حدّ ذاته فاقداً للوجوب والامتناع وغير آبِ عنها، فيصير بسبب علّة الوجود واجباً بالغير، و بسبب علّة العدم —التي هي عبارة عن عدم علّة الوجود – ممتنعاً بالغير. قال في التلويحات: «ومن خاصّية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط، وليس لغيره من الجهات هذا» ومثله كلام صدرالمتألّهين في الأسفارا، وقال في موضع آخر: «فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات» ه.

وأمّا الاعتبار الثاني أعني اعتبار المقايسة إلى الغير فلم يُبحث عنه بحثاً وافياً يزيح عنه كل جهات الإبهام في ما وقفنا عليه من كتب القوم، والمرجوُّ أن يوفقنا الله تعالى لذلك، فنقول:

إنّ الشيئين اللذين يقاس حال أحدهما بالآخر إمّا أن تكون بينها علاقة لزوميّة أو عناديّة أولايكون بينها شئ منها. ويمكن إرجاع العلاقة العناديّة إلى العلاقة اللزوميّة بين كلّ واحد منها مع نقيض الآخر. فني صورة وجود العلاقة اللزوميّة بأحد الوجهين إمّا أن

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٢- ٩٥، وراجع النجاة: ص ٢٢٥، والفصل السادس من المقالة الأولى
 من إلهيّات الشفاء.

٧- راجع المسألة الحادية والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق، و راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦١-

٣-راجع التلويحات: ص ٣٢.

٤ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٢.

٥-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٦.

يكون اللزوم من الجانبين بأن يكون كلُّ واحد منها مستلزماً للآخر بنحو الاقتضاء أو الاستدعاء أو يكون اللزوم من جانب واحد بأن يكون أحد هما بعينه مستلزماً للآخر دون العكس. ثم التلازم قديكون أصالةً في الأعيان وينعكس في الأذهان، وقديكون أصالةً بين العناوين الذهنية وينسب إلى الأعيان بالعرض أي بما أنها مصاديق تلك العناوين.

فالتلازم بين الوجودين الخارجيين مثل العلاقة المتقابلة بين العلّة التامّة ومعلولها حيث يستحيل الانفكاك بينها في نفس الأمركها سيأتي البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة و كتلازم معلولي علّة تامّة واحدة، و هو في الواقع نتيجة علاقتين بين كلّ واحد منها مع العلّة. و هذه العلاقة تنعكس في الذهن بشكل التضايف بين مفهومي العلّة والمعلول.

والتلازم الذي يكون أصالةً بين العنوانين الذهنيّين مثل تلازم المتضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين، وينسب إلى المتّصف بها في الخارج بالعرض. وذلك لأنّ الحقّ أنّ الإضافة أمر اعتباريّ قوامه بلحاظ العقل وعروضه في الذهن و إن جاز الاتّصاف بها في الخارج. وفي جميع هذه الموارد يتّصف الطرفان بالوجوب بالقياس.

واعلم أنّ الشيخ حصرالعلاقة اللزوميّة في علاقة العلّية، أو تبعه صدرالمتألمين، ووافقها الأستاذ —مـ تظلّه — كما تلاحظ في المتن، خلافاً لأبي البركات البغداديّ و فخرالدين الرازيّ و شيخ الإشراق، حيث زادوا نوعاً آخر وهوعلاقة التضايف. وقد أرجعها الشيخ إلى علاقة العلّية لما أنّ المتضايفين يكونان معلوليّ علّة ثالثة. لكن لأحد أن يعكس الأمر و يرجع العليّة إلى التضايف و يحصر العلاقة اللزوميّة فيه لما بين عنواني «العلّة والمعلول» و عنواني «معلولين لعلّة واحدة» من التضايف. و الحقّ كما عرفت أنّ التلازم نوعان: خارجيّ و عقليّ، و إن شئت قلت: وجوديّ و مفهوميّ. والتلازم بين المتضايفين يكون من قبيل الثاني، ولايلاحظ فيه معلوليّه العلّة واحدة —على فرض صحّة كونها معلولين لعلّة واحدة في جميع الموارد — و إنّما يلاحظ العلاقة بين المفهومين، ثمّ ينسب إلى مصداقهها بالعرض.

ولا يخفى أنَّ عنوان الوجوب بالقياس - كقسيميه وكالوجوب بالذات و بالغير و ١-راجع الفصل السادس من المقالة الأولى من إلميّات الشفاء، و تعليقة صدر المتألّهين عليه (ص ٣٢). قسيميها — يكون على أي حال من المعقولات الثانية التي يكون عروضها في الذهن، و إنّها يختلف الحال في موردي التلازم الخارجي والعقليّ في أنّ المتصف به في الأوّل هوالخارج مباشرة، و في الثاني بواسطة معقول ثان آخر، و هو غير الارتباط الوجوديّ المتحقّق بين حقيقة العلّه و حقيقة المعلول في الخارج، سواء لاحظه العقل أو لم يلاحظه.

لايقال: وجودالمعلول عند وجود العلّة التامّه و بالعكس أمرضروريّ في الواقع سواء عرفنا ذلكأولم نعرف، و سواء قايسنا أحدهما بالآخر أولم نقايس، و ليس الوجوب بالقياس إلاّعبارة عن نفس هذا التلازم العينيّ.

فإنه يقال: لامعنى لوجوب كل واحد منها بالقياس إلى الآخر في الواقع ونفس الأمر سوى أنّ العقل إذا قايس بينها انتزع هذا المفهوم منها، لا أنّه يوجد بإزاء هذا المفهوم أمر عيني في الخارج وراء ذات العلّة و ذات المعلول. وبمتازما بالقياس عن مابالذات وما بالغير بلنوم ملاحظة أمر وراء ذات الموضوع ومقايستها بعضها ببعض والنظر في وجود العلاقة بينها وعدمها.

و أمّا التلازم بين أحدالشيئين ونقيض الآخر فمثل العلاقة العناديّة بين العلّة التامّة وعدم معلولها، وكذا بين المعلول وعدم علّته، وكالعلاقة بين كلّ واحد من معلولي علّة واحدة مع عدم الآخر، والعلاقة بين أحدالمتضايفين وعدم الآخر. ففي هذه الموارد يتصف الطرفان بالامتناع بالقياس.

و أمّا العلاقة اللزومية من الجانب الواحد فهي العلاقة بين وجود المعلول و وجود كلّ واحد من أجزاء علّته، فإنّ وجود كلّ واحد من أجزاء العلّة بالقياس إلى وجود المعلول واجب، لكن وجود المعلول بالقياس إلى واحد واحد من أجزاء العلّة ممكن. ومن المعلوم لزوم عدم لحاظ سائر الأجزاء وجوداً وعدماً، وإلا فع لحاظ وجود سائر الأجزاء تكون العلاقة العلاقة من الجانبين وجوباً بالقياس، ومع لحاظ عدم سائر الأجزاء تكون العلاقة من الجانبين امتناعاً بالقياس، بمعنى أنّ فرض عدم بعض أجزاء العلّة على تقدير وجود المعلول ممتنع، وكذا وجود البعض الآخر المقيّد بهذا العدم الممتنع، فإنّ المقيّد بالممتنع ممتنع ما أنّه مقيّد.

لايقال: وجود المعلول لاينفك عن وجود العلّة بتمام أجزائها في نفس الأمرو إن لم نلاحظ بعضها، فالنسبة بينها وجوب بالقياس من الجانبين.

فإنه يقال: المقايسة بين شيئين لايستلزم لحاظ جيع لوازمها وملزوماتها، فللعقل أن

يقصر النظر على وجود شئ و وجود بعض أجزاء علّته من دون أن يلاحظ سائر الاجزاء وجوداً و عدماً و إن كانت العلّة بتمام أجزائها موجودة في الواقع . على أنّ القايسة لايلزم أن تكون بين الوجودين الشخصيّين، بل يكني تصوّر وجود معلول وتصوّر وجود جزء من اجزاء علّته و قياس أحدهما بالآخر في الذهن. غاية الأمر أن يقال إنّ مرجع هذا إلى العلاقة الذهنيّة أوالفرضيّة، لكنّهاليست أسوء حالاً من العلاقة بين الواجبين المفروضين.

وهذاالكلام يجري في مقايسة وجود حادث ماذي أوعدمه بالواجب تعالى بلالحاظ شرائط تحقُّقه وجوداً وعدماً، فإنّه في هذا اللحاظ يتصف بالإمكان بالقياس. ولاوجه للفرق بين وجوده وعدمه بالتزام الوجوب في الأوّل و الإمكان في الثاني كما وقع في المتن، فإنّه إذا جازقياس عدم شئ خاصّ بالواجب سبحانه و جعله مبرّراً لا تصافه بالإمكان بالقياس جرى مثله في وجوده أيضاً، وكما أنّ وجود شئ معين ضروري بحسب النظام المعلّي والمعلولي المنتهي إلى الواجب تباركوتعالى كذلك عدم شئ معين أيضاً ضروري المسبب مقتضيات ذلك النظام وإن كان ممكناً بالذات. وكما أنّ هذا العدم الضروري ليضر باتصافه بالإمكان بالقياس، كذلك ذاك الوجود الضروري أيضاً لايضر باتصافه بالإمكان بالقياس، كذلك ذاك الوجود الضروري أيضاً لايضر باتصافه بالإمكان بالقياس، فتدبّر جيداً.

ولا يخنى أنّه إذا قويس بين الممكن المعدوم مع بعض أجزاء العلّة اتصف الطرفان بالإمكان بالقياس إلى الغير، بخلاف ما إذا قويس بين الممكن الموجود مع بعض أجزاء علمته، فإنّ وجود الممكن حينئذ هوالذي يتصف بالإمكان بالقياس دون وجود العلّة الناقصة، حيث إنّه يتصف بالوجوب بالقياس كها ذكرنا.

ثم إنّه ربما يستشكل في كلامه - مدّظله - أنّه جعل عدم وجود بعض الشرائط ملحوظاً مع أنّه قدمر ضرورة عدم لحاظ سائر أجزاء العلّة وجوداً وعدماً، و أنّ ظاهره اختصاص ذلك بالمقايسة بين الواجب والممكن المعدوم. لكن يمكن دفعه بأنّ المراد اعتبار عدم وجود بعض الشرائط ظرفاً للمقايسة لااعتباره قيداً للواجب، و بأنّ ذكر الواجب إنّا هومن باب المثال، ويستفاد التعميم من التعليل المستفاد من الوصف، و هو كونه «جزء العلّة التامّة». و جدير بالذكر أنّ اعتبار الواجب جزء من العلّة التامّة مبنيٌ على لحاظ الممكن موجوداً منفصل الوجود عن غيره. و هناك اعتبار آخريكون الواجب بحسبه علّة تامّة ؟.

١-قال الأستاذ - مدظله - في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة «مجرد فرض الفاعل تام الفاعلية...
 لا يوجب تغير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب».

٧-راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: - ١، ص ١٥٩.

وأمّا الشيئان اللذانِ لاعلاقة لزوميّة ولاعناديّة بينها فيتّصفان بالإمكان بالقياس إلى الغير، وقد مثّلوا لهما بالواجبين المفروضين أو أحدهما مع وجود معلول الآخر أوعدمه. لكن إذا كان الفرض مصحّحاً لا تصاف الواجب بالذات بالإمكان بالقياس، فالمقايسة الذهنيّة بينه وبين موجود مّا لم تلحظ شرائط تحقُّقه وجوداً وعدماً أولى بكونها مبرّراً للا تّصاف به كما أشرنا إليه. وبالنظر إلى أنّ هذا الموجود المفروض يكون لا عالة من علوقاته تعالى كان هوالمتّصف بالإمكان بالقياس دون الواجب سبحانه بخلاف ما إذا قو يس بين وجود الواجب و ممكن معدوم حيث يتصف كلاهما بالإمكان بالقياس حينئذ كمامرّ. ومن هنا يظهر أنّ الإمكان بالقياس رعا يختصّ بأحدالطرفين دون الآخر.

ثم إنّ الشيخ جوّز اتّصاف الواجب بالذات بالإمكان بالنظر إلى بعض الإضافات اللاحقة به. قال في موضع من الشفاء: «ولانبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة مّا ممكنة الوجود، فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيدليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته». أو قال صدر المتألّهين بعد نقل هذا الكلام «ولايرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية» أثم بيّن أنّ الممكنات المستندة إلى الواجب واجبة الحصول له تعالى، لأنّ وجوداتها روابط فيضه وَجُوده، قال في آخر كلامه «والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه و ذكائه في المعارف أنّه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى» ألكن يمكن الجمع بينها بحمل الإضافة في كلام الشيخ على الإضافة التي تعرض في الذهن بلحاظ مقايسة الواجب تعالى إلى موجوداً، وهي إضافة مقوليّة لا محالة. و أمّا المراد بالإضافة في كلام صدرالمتألّهين فهو الإضافة الإشراقيّة — كما هو واضح من كلامه — ولا تنا في بينها.

وقد ظهر ممّا ذكر صحّة اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالقياس إلى الغير (بخلاف الوجوب بالغير) وكذا الحال في الامتناع والإمكان، وظهر صحّة اجتماع الوجوب بالذات مع الإمكان بالقياس أو الامتناع كذلك (بخلاف الامتناع بالغير) و هكذا في قسيميه. و الحمدللة كما هو أهله.

١-راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٦.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٨.

الفصل الثالث

٦٢ قوله «واجب الوجود بالذات مهيته إنيته».

تعتبرهذه المسألة كمبنى لكثير من المسائل الإلهيّة كإثبات بساطة ذاته تعالى وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات وإثبات توحيده و دفع بعض الشهات التي أوردت حوله ، وكذا عدم استطاعة العقل على معرفة كنه ذاته سبحانه ، فإنّ العقل إنّا يمكنه اكتناه المهيّات ، وأمّا مالامهيّة له فليس للعقل أن يعرف كنه ، فالعقل يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته الذاتيّة والفعليّة ، وكلّها عناوين عقليّة لامفاهيم ماهويّة ، ولا مجال ههنا لبيان كيفيّة نيل العقل لها وإطلاقها عليه تعالى . وقال الأستاذ حمد ظلّه — في تعليقته على الأسفار ما حاصله أنّ براهين إثبات الواجب تثبت نني الواسطة في الثبوت ، وأمّا نفى الواسطة في العروض فيثبت من هذا البحث . أ

ثمّ إنّ الشيخ عَنونَ المسألة في الشفاء هكذا: «انّ الأوّل لامهيّة له غيرالإنيّة» ٥ وقال في

^{1 -} راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٧١، والشوارق ص ١٠٣، والسّلويحات ص ٣٥، والمنمط الرابع من شرح الإشارات، و راجع المبدء والمعاد لصدر المتألّهين ص ٢٧-٢٩.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٠.

٣ راجع القبسات: ص ٤٩، والشوارق: المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل ص ١٠٧، والأسفار: ج ١، ص ١١٣.

٤ - راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

٥-راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

تعليقاته «انّ معنى قولنا مهيّته إنّيته أنّه لامهيّة له» وجعل المحقّق الطوسيّ في التجريد عنوان المسألة عدم زيادة الوجود عليه كها في المباحث المشرقيّة. أوقال في الأسفار «في أنّ واجب الوجود إنّيته مهيّته» أو فسّره في موضع آخر بأنّه لامهيّة له سوى الوجود الخاص المجرّد عن مقارنة المهيّة ".

و ربما يستشكل الجمع بين قولهم «لامهية له» وقولهم «مهيته إنيته» و بالعكس، ولقد أجاد شيخ الإشراق حيث قال: «والمهية قد يُعنى بها ما به يكون الشي هوماهو، و بهذا المعنى يقولون للبارئ ماهيته هي نفس الوجود، وقد تُخصَّص بمايزيد على الوجود ممّا به الشي هوماهو، فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، و بهذا الاعتبار يقولون: الأوّل لامهية له، أي أمر يعرض له الوجود» أ.

وقد استدلوا لهذه المسألة بوجوه عديدة ٥، وقد ابتدأ الأستاذ - مذظله - بالبيان المبتني على مامر من مساوقة المهية للإمكان «فما ليس بمكن فلامهية له» ثمّ اختار وجهين من الوجوه التي استُدل بها و وصف أوّلها بالأمن، و سيعيد الكلام حول هذه المسألة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشر.

٦٣ - قوله «ودفع بأنّه مبنيّ...»

الضمير راجع إلى الدليل لا إلى الاعتراض، والتذكير هو باعتبار «ماذكر» أو بتأو يل الحجة إلى الدليل.

٦٤ - قوله «من دون حاجة إلى حيثية تعليليّة أوتقييديّة»

و ذلك بخلاف المهيّات، حيث تحتاج في عروض الوجوب لها إلى حيثيّة تقييديّة لأنّ اتّصافها بالأوصاف الوجوديّة يكون بعرض الوجود، وبخلاف الوجودات الخاصة الإمكانيّة حيث تحتاج في ثبوت الوجوب لها إلى حيثيّة تعليليّة هي الواسطة في الثبوت.

١-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٠.

٧-راجع الأسفار: ج٦، ص٤٨-٥٧، والمبدء والمعاد: ص٢٤-٢٩.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

١٧٥ والمطارحات: ص ١٧٥ والمطارحات: ص ٣٩٩.

۵- راجع الأسفار: ج ۲، ص ۹۶-۱۱۳، وج ۲، ص ۶۸-۵۷، والمسألة السابعة والعشرين من الفصل الأول من الشوارق (ص ۹۹-۱۰۸).

٦- راجع التلويحات: ص ٣٤-٣٥٠

الفصل الرابع

٦٥ - قوله «والحجّة فيه...»

بيان للحجة التي أقامها صدرالمتألمين بقوله «لوكان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية بهة إمكانية بعسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته» والمراد بالتركيب من جهتي الوجود والعدم أو من جهتي الوجوب والإمكان هوالتركيب بحسب التحليل العقلي في مقابل البساطة بمعناها الأخصّ الذي مرّت الإشارة إليه، ومرجع التركيب هذا إلى ضعف الوجود ونقصه —لاالتركيب العيني الخارجي، ضرورة أنّ الإمكان والعدم ليسا أمرين عينين حتى يستقرّا في موجود خارجي، ويلزّم من فرض أحدهما في الواجب تركّبه من الوجود والعدم أو الوجوب والإمكان العينيّن. وهذه الحجّة كماترى تتوقّف على إثبات بساطة ذات الواجب ونغي تركّبه حتى بحسب التحليل العقليّ.

و أمّا الحجّة الثانية فقد قرّرها صدرالمتألّهين بتقرير، و نقل إيراداً مشهوراً عليها، ثمّ عدل إلى تقرير آخر لدفع ذلك الإيراد، وحاصله أنّ الصفة المكنة المفروضة تكون معلولة لغيرالواجب لامحالة، ويكون عدمها أيضاً معلولاً لعدم ذلك الغير، فلواعتبرنا ذات الواجب مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً فإمّا أن تكون تلك الصفة موجودة في الواجب فيلزم وجود المعلول بلاعلة حيث لم يعتبر وجود الغير الذي هوالعلّة لتلك الصفة، وإمّا أن تكون معدومة فيه فيلزم عدم المعلول بلاعلّة حيث لم يعتبر عدم الغير الذي هوالعلّة لعدم تلك الصفة. وجود الواجب لا يخلو في نفس الأمر من أحد هذين الفرضين المستحيلين، فيلزم استحالة وجود الواجب لا يخلو في نفس الأمر من أحد هذين الفرضين المستحيلين، فيلزم استحالة

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٣.

وجوب ذاته إذا اعتبرت بالاشرط، أي بالااعتبار ذلك الغيروجوداً وعدماً. فيتبيّن أن ذاته كافية في اتصافه بكلّ ماله من الأوصاف.

ثم ذكر إشكالاً على هذا التقرير أيضاً هوأنّ المفروض في الحجة عدم اعتبار ذلك الغير وجوداً وعدماً، وهوغير اعتبار وجوده وعدمه، كما أنّ للعقل أن يعتبر المهيّة بصرف النظرعن وجودها وعدمها مع أنّها في نفس الأمر لاتخلوعن أحدهما، فللخصم أن يقول: ذلك الغير موجود في الواقع و إن لم يعتبر وجوده، والصفة الممكنة أيضاً موجودة بسببه فلا يلزم محال.

وأجاب بما حاصله أنّ قياس ذات الواجب على المهيّة غيرصحيح، لأنّ مرتبة ذات المهيّة غيرمرتبة الواقع، فللعقل أن يلاحظها بصرف النظر عن الواقع، أمّا مرتبة ذات الواجب فهو عين الواقعيّة والتي ينال كلَّ شي واقعيّته منها، فلوفرضت بعض صفاته معلولة لغيرلزم فرض ذلك الغير أيضاً، ثمّ ختم كلامه بقوله «وهذا غاية مايتأتَّى لأحد من الكلام في هذا المرام» ولعلّ فيه إشعاراً بعدم اعتماده على هذه الحجّة، كما أنّ عدول الأستاذ عن هذا التقرير أيضاً لا يخلومن إشعار بهذا المعنى.

وكيف كان فغاية مايستفاد من هذا الجواب على فرض التسليم - هولزوم اعتبار ذلك الغير مع الواجب، و فساد هذا التالي غير بين ولامبين في الحجة، اللهم إلا أن يقال: مرجع ذلك إلى احتياج الواجب إلى الغير، و هوينا في وجوب وجوده، فليتأمّل.

و أمّا التقرير الذي ذكره الأستاذ -مدّظله- أخيراً فحاصله أنّ اتصاف الواجب بصفة ممكنه يستلزم احتياجه إلى الغير، فلاتجصل تلك الصفة إلاّ بإيجاب الغير لها، فيلزم من فرض وجودها في الواجب اتصافه بالوجوب بالغير، وقدمّر استحالة الجمع بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير في شئى واحد.

لكن يلاحظ عليه أنّ المتصفّ بالوجوب بالغير في الواقع هونفس الصفة الممكنة لاذات الواجب، فلايلزم اجتماعها في شئي واحد حقيقةً.

و يمكن تتميم الحجّة بأنّ الغير المفروض إمّا أن يكون معلولاً للواجب أو لايكون معلولاً له، و الأوّل يستفيد من معلوله مايكون له، و الأوّل يستفيد من معلوله مايكون فاقداً له في ذاته، مع أنّ المعلول لايملك إلآما استفاد من علّته المفيضة لوجوده، والثاني يستلزم وجود واجب آخر، و تنفيه براهين التوحيد.

يبقى الكلام في موردالتمسك بهذه القاعدة، و بيانه يتوقف على تعيين المقصود منها بالضبط، فنقول: يكن أن يراد بمحمول القضية (واجب الوجود من جميع الجهات) الوجوب بالذات، فيكون مفادها أنّ جميع صفات الواجب تعالى واجبة بالوجوب الذاتيّ لذاته سبحانه، فينطبق على مسألة عينية الصفات الذاتية مع الذات. لكنّ الحبّة الثانية لا تني بهذا المقصود، لأنّها إنّما تنني معلوليّة صفات الواجب لغيره فقط. و يمكن أن يراد به أعمُّ من الوجوب الذاتيّ والغيريّ، فيكون مفادها أنّ مايكن اتصاف الواجب به بالإمكان العام فهو ثابت له بالضرورة الذاتيّة أو الغيريّة، أمّا الضرورة الذاتية فني الصفات الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، و أمّا الضرورة الغيريّة فيحتمل لها في بادي النظر موردان: أحدهما أن تحصل له سبحانه صفات زائدة على ذاته و معلولة لنفس ذاته، و ثانيهما أن تحصل له صفات معلولة لغيره، وكلتا الحبّتين تنفيان الثاني، لكنّ الحبّة الأولى تنفي الأوّل أيضاً لأنّ معذور التركّب المذكور جارفيها جميعاً، فإن اعتمد على الحبّة الأولى تنفي الأوّل أيضاً بها لإ ثبات أنّه لو أمكن للواجب صفة زائدة على ذاته كانت واجبة الحصول له من قِبل ذاته، لكنّ الكلام في إمكان هذه الصفة. الواعتمد على الحبّة الأولى لم يبق للتمسّك بالقاعدة الا الصفات الذاتيّة، فلا حاجة إلى تعميم الوجوب في محمول القضية للوجوب بالقيريّ.

قال الشيخ في النجاة بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بما حاصله أنّ فرض صفة إمكانيّة للواجب يستلزم تعلّق وجود الواجب بعلّة تلك الصفة، وهذا ينا في وجوب وجوده، قال: «فبيّن من هذا أنّ واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ماهو ممكن له فهو واجب له، فلاله إزادة منتظرة، ولاطبيعة منتظرة، و لاعلم منتظر، ولاصفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة» ٢.

وظاهر كلامه هذا اعتماده على الحجة الثانية التي لا تنفي صفةً معلولة لذاته، وإنّا تنفي تأخّرها و انفكاكها عن ذاته، وهو يلائم مذهب المشائين في علم الواجب تعالى. كما أنّ الاستدلال بالقاعدة لإ ثبات قدم العالم يؤيّد هذا المعنى، وإن كان في الاستدلال نظريضيق المجال عن بيانه.

وقال الرازي في المحصّل بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بنظير كلام الشيخ في النجاة: «وهذه الحجّة لا تتمشّى إلا بنني كون الإضافات أموراً وجوديّة في الأعيان» وقال المحقّق

١ ــ في دعاء عرفة لسيّدا الشهداء(ع): إلهي جلّ رضالئان يكون له علّة منك فكيف يكون له علّة منّي. ٢ ــ راجع النجاة: ص ٢٢٨، و راجع الفصل الأوّل من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء.

الطوسيّ في «نقد المحصّل» ماهذا لفظه: «هذه المسألة هي المعركة بين المتكلّمين والفلاسفة، لأنّه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً، والمتكلّمون لايسلّمون هذا» ثمّ قال بصدد المناقشة في الحجّة حسب ماقرّره الرازيّ—: قوله عيني قول الرازيّ— «إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجيّ فذاته موقوفة على الغير» ليس بصحيح، لأنّ توقفُ أمر يتعلّق بالواجب وغيرالواجب لايوجب توقفُ الواجب على غيرالواجب، بل لايوجب إلا توقفُ ذلك الأمر على غيرالواجب، والإضافات والسلبيّات في الصفات كلهًا كذلك، وهم يقولون باتصافه بهما، فإذن ليس مرادهم من قولم «الواجب لذاته واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقف على الغير، ككونه مصدراً و مبدءً، لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخراً عنه، فإنّ بن الاعتبارين فرقاً» الم

والحق أنّ الإضافات مفاهيم عقلية انتزاعية لاتحكي عن حيثية عينية في ذات الواجب تعالى، و فعلية اتصاف الواجب بها يتوقف على فعلية طرفي الإضافة، ولايستلزم ذلك نقصاً في الواجب تباركو تعالى للمنال ولامجال ههنا للتوسّع في هذا المقال، فلنمسك زمام القلم ولنطو الكلام ".

٦٦ - قوله «انّ الوجود الواجبيّ وجود صرف»

اعلم أنّ الصرافة قد تستعمل في المهيّات ويرادبها خلوصها عن كلّ ماهو خارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة، ثمّ يقال «صرف الشيّ لايتثنّى ولايتكرّر» و مفاده أنّ كلّ مهيّة بصرف النظر عن عوارضها واحدةً وحدةً ماهويّة و مفهوميّة، و موطن هذه الصرافة والوحدة هوالذهن فقط، لأنّ المهيّة مخلوطة في الخارج — كها سيأتي في البحث عن اعتبارات المهيّة — و قابلة للكثرة بتكثّر أفرادها. وقد تستعمل الصرافة في الوجود فيرادبها خلوصه عن الجهات الماهويّة والعدميّة، أعني كونه بحيث لايستطيع العقل انتزاع مفهوم ماهوي أوعدميّ عنه و مرجعها إلى الكمال واللاتناهي المطلقين. و يختص الوجود الصرف بالواجب تبارك و تعالى أ، لأنّه هوالذي لامهيّة له ولاعدم فيه، و أمّا غيرالواجب فوجوده بالواجب تبارك و تعالى أ، لأنّه هوالذي لامهيّة له ولاعدم فيه، و أمّا غيرالواجب فوجوده

١-راجع نقد المحصل: ص ١٠٢-١٠٣.

٧ ــ راجع كلام الشيخ المنقول تحت الرقم (٦١).

٣-راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع المطارحات: ص ٤٠٠.

٤ – راجع التلويحات: ص ٣٥. و ذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١٠٦.

تعليقة النباية

مشوب بالنقايص والأعدام بحسب التحليل العقليّ الذي مرجعه إلى ضعف الوجود و محدوديّته في الواقع العينيّ.

و يستدل بصرافة وجوده تعالى على وحدته وحدةً حقة حقيقية، و ذلك لأنّه لوفرض له ثان كان له كمال استقلالي يكون الواجب الأوّل فاقداً لشخصه، فيلزم أن يكون متصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، و هذا ينافي صرافة وجوده و عدم اتصافه بصفة عدمية. أمّا الكمالات الموجودة في مخلوقاته فليست مستقلة عنه و لا يكون الواجب فاقداً لها، حتى يلزم من ثبوتها ثبوت بنان له سبحانه.

الفصل الخامس

77 - قوله «الشئ مالم يجب لم يوجد»

إنّ العقل بعد اعتباره حيثيّة المهيّة كحيثيّة متمايزة عن الوجود يراها أمراً لا تقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، فيصفها بتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، ولازم ذلك أن يكون خروجها عن حدّ الاستواء و اتصافها بالوجود أوالعدم مستنداً إلى أمر خارج عنها، فإنّ الا تصاف بأحدهما إذا لم يكن بالذات كان لا محالة بالغير ولا ثالث لهما. و يعبّر عن ذلك بأنّها ممكنة فتكون محتاجة إلى العلة حتى توجبها فتجب بإيجابها، كلُّ ذلك قبل أن توجد، قبليّةً في لحاظ العقل ١.

ثم إنّ بعض المتكلّمين توهموا أنّ هذه القاعدة تستلزم صيرورة الفاعل موجباً (بالفتح) زعماً منهم أنّ المعلول إذا بلغ حدّالوجوب لم يقدر الفاعل على ترك إيجاده، وغفلةً منهم أنّ هذه المفاهيم المترتبة من الإمكان إلى الإيجاد كلّها مفاهيم عقليّة، و إنّها الوجود العيني هولذات العلّة و ذات المعلول فحسب، و أنّ وجوب المعلول إذا كان مستنداً إلى اختيار العلّة فهو تثبيت له و لايستلزم سلبه. فذهبوا إلى أن المعلول قبل وجوده يتصف بالأولويّة، حتى لايكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم من جانب، ولايكون بالغاً حدّالضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر.

ولا يخفى أنّ هذه الأولويّة هي المكتسبة من الفاعل، و أمّا الأولويّة الذاتية لجميع الممكنات أو لبعضها بالنسبة إلى الوجود و لبعضها بالنسبة إلى العدم فهي أمر آخر لاصلة له

١ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٢١٧، وراجع القبسات: ص ٣١٤.

بهذه المسألة. ١

۸۸ – قوله «أولا تنفكّ عنها»

إشارة إلى التفسير المنقول عن السيّد الداماد للأولويّة الذاتيّة، وهوكون الأولويّة غير منفكّة عن ذات الممكن و إن لم تكن باقتضاء و سببيّة من الذات لها قياساً على الوجوب الذاتيّ الذي لاينفكّ عن ذات الواجب و إن لم يكن معلولاً لها. و ردّ عليه بأنّ القياس مع الفارق، فإنّ الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يتصوّر هناك اقتضاء و علية، بخلافه ههنا. ٢

79- قوله «إمّا كافية»

لا يخفى أنَّ القول بالأولوية الذاتية الكافية يستلزم الاستغناء عن الواجب.

٧٠ قوله «بالنسبة إلى طائفة من الموجودات»
 مثل الزمان والحركات والأصوات.

تنبيه

١٧ - قوله «سابق على وجودها منتزع عنه»

قدمر توجيه تقدّم الوجوب على الوجود، لكن ربما يستشكل الجمع بين كونه سابقاً على الوجود و كونه منتزعاً عنه. و يمكن دفع الإشكال بأنّ تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو بحسب الرتبة في وعاء التحليل العقليّ، و هذا التحليل إنّما يتمّ بالنسبة إلى الموجود الخارجيّ، فيكون الوجود العينيّ منشأً لانتزاعه. فالسبق الرتبيّ التحليليّ للوجوب على الوجود لاينافي السبق العينيّ للوجود عليه.

ثمّ إنّ الوجوب اللاحق عبارة عن الضرورة بشرط المحمول التي لاتخلوعنها قضيّة فعليّة، فلايلزم من لحوقه اجتماع وجو بين لشيّ واحد من جهة واحدة، فهناك قضيّتان: إحداهما مايكون الموضوع فيها المهيّة متحيّثةً بحيثيّة تعليليّة من دون اشتراط الوجود فيها، و ثانيتهما

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٩ - ٢١٥ وص ٢٢١ - ٢٣٠، والمسألتين الثالثة والعشرين والرابعة
 والعشرين من الفصل الأول من الشوارق: ص ٨٦ - ٨٥.

٢ ــ راجع المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الاول من الشوارق: ص ٨٤.

مايكون الموضوع فيها المهيّة المشترطة بالوجود. والوجوب السابق هو مادّة القضيّة الأولى، والوجوب اللاحق هو مادّة القضيّة الثانية، و مرتبة اعتبار الثاني متأخّر عن مرتبة اعتبار الأوّل. و نظير هذا الكلام يجري في الامتناعين. ١

و اعلم أنّ المهيّة تتصف بوجوب آخر وهوالوجوب بالقياس إلى العلّة، و سيأتي البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة. ٢

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٢٤- ٢٢٥، والشوارق: ص ٨٥، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٢. ٢-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣١.

الفصل السادس

٧٧ - قوله «في حاجة المكن إلى العلّة»

أمّا أصل حاجة الممكن إلى المؤثّر فقد عدّه من الضروريّات الأوّليّة، 'وقدتعرّض له في التجريد بعدالبحث عن مناط الحاجة '، و أنكر بداهتها طوائف من أهل النظر من المسلمين و غيرهم، و تشكّك في ثبوتها طوائف أخرى من التجربيّين و من ينسج على منوالهم. والذي ينبغي الالتفات إليه أنّ موضوع القضيّة الضروريّة هو «الممكن» أو مايفيد معناه، و أمّا تعيين مصاديق الممكن فليس بضروريّ، ولابد من تبيين خواصّ الممكن والواجب و تعيين علائم الإمكان، حتى يتبيّن أنّ العالم بجميع أجزائه ممكن يحتاج إلى علّة وراءه.

و أمّا مناط حاجة الممكن إلى العلّة فقد يراد بالممكن في هذاالعنوان المهيّةُ الممكنة، وقديراد به الوجود الإمكانيُّ، والشائع في كتب القوم هوالأوّل ، وهو يلائم القول بأصالة المهيّة، كما أنّ الثاني هوالملائم للقول بأصالة الوجود، لكنّ القائلين بأصالة الوجود أيضاً ركّزوا على المهيّة في موضوع المسألة إمّا لأجل مجاراة القوم و إمّا لأجل مراعاة حال المتعلّم. وقد يعبّرون بعلّة الحاجة، ويعنون بالعلّة الجهة التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج

١ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٠٧، والفصل السادس من المقالة الأولى من إلميّات الشفاء.

٢ ــ راجم المسألة الثانية والعشرين والمسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأول من الشوارق.

٣ - راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٦ وج ٢، ص ٢٠٢ و راجع الفصل الأوّل من المقالة السادسة من إلميّات الشفاء، و راجع النجاة: ص ٢١٣، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٣٤، وص ٤٨٥ - ٤٩٤، والقبسات: ص ٣٣٣،

إلى العلَّة.

وقد وقع الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في تعيين مناط الحاجة، و أشهر الأقوال في المسألة قول الفلاسفة بأنّ المناط هوالإمكان و قول كثير من المتكلّمين أنّه هوالحدوث و قال صدرالمتألّهين في موضع من الأسفار بعد الإشارة إلى هذاالاختلاف مالفظه: «الحقُّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لاهذا ولاذاك ،بل منشأ هاكون الشي تعلّقيّاً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه» و هذا هوالذي يعبّر عنه بالإمكان الفقريّ أوالوجوديّ.

تنبيه

٧٣ - قوله «ومن هذا القبيل حكم العقل...» قدمرّت الإشارة إليه في الفصل الرابع من المرحلة الأولّٰي ٢.

۱ — راجع الأسفار: ج ۳، ص ۲۵۳. ۲ — وراجع الأسفار: ج ۱، ص ۲۱۵، وص ۳۵۰.

الفصل السابع

٤ ٧- قوله «المكن محتاج إلى العلَّة بقاءً...»

إنّ قوماً من المتكلّمين لمّا زعموا أنّ الحدوث مناط الحاجة إلى المؤثّر ذهبوا إلى أنّ المعلول في بقائه لا يحتاج إلى العلة، واحتجوالذلك بأمثلة عامّية كبقاء الابن والبناء والسخونة بعد فناء الأب والبنّاء والنار، وخلطوا بين الفاعل الحقيقيّ والمعدّ، حتّى نقل عنهم أنّه لوجاز على الواجب العدم لما ضرّعدمُه وجود العالم '، سبحانه و تعالى عمّا يقولون. ولم يعرفوا أنّ مراد الحكماء من العلّة في قولهم بلزوم معيّة العلّة للمعلول هوالعلّة المفيدة (دون المعدّة) وعلّة القوام (المادّة والصورة) في الأجسام '.

١ ــ راجع المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٧ ــ راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة السادسة من إلميّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٢٤ ــ ٥٢٧ و الأسفار: ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢١، وج ٢، ص ٢٠٣، وص ٢١٢ – ٢١٦.

الفصل الثامن

۵٧- قوله «كذلك لا يقدرأن يتصور الممتنع بالذات» ١

المراد عدم قدرة العقل على نيل ماهو ممتنع بالذات بالحمل الشائع لانيل هذا المفهوم الذي هومن المعقولات الثانية، وسبب عدم القدرة عدم وجود ذات ومهيّة وصورة عقليّة له.

٦٧- قوله «أوبذاته فقط أوبغيره فقط»

بأن يكون كلا الوجوبين بالذات أوكلاهما بالغير.

٧٧- «لكن ليس الاستلزام إلا من الجهة الامتناعية»

كما أنّ وجود الممكن يستلزم الواجب بالذات كذلك امتناع المكن يستلزم المتنع بالذات، لأنّ المفروض أنّ امتناعه يكون بالغير، وكلُّ ما بالغير لابدّو أن ينتهي إلى مابالذات. لكن بالنظر إلى أنّ هذه العناوين مأخوذة من مواد القضايا التي يحمل فيها الوجود على المهيّة أوما في حكمها فهي صفات بحال الوجود و تنسب إلى المهيّات أو المفاهيم بالعرض. فالمهيّة المكنة لا تستلزم الواجب بالذات بما أنّها مهيّة أوبما أنّها ممكنة بل بما أنّها موجودة و يكون وجودها واجباً بالغير، كذلك لا تستلزم الممتنع بالذات بما أنّها مهيّة مكنة ، بل بما أنّها معدومة و يكون وجودها ممتنعاً بالغير. و إن شئت فقل: إنّ الضرورة بالغير صفة لعدمها بالذات و تنسب إلى المهيّة المكنة بالعرض. فالمهيّة المكنة الممتنع بالذات لأجل أنّها مهيّة مكنة.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٦- ٢٣٧، وص ٣٨٧.

تعليقة النهاية عليقة النهاية

٨٧ قوله «يستلزم ممتنعاً بالذات وهو كون المحصور غيرمحصور»

الظاهر أنّه إشارة إلى البرهان السلّميّ الذي أقيم على تناهي الأبعاد، وتقريره أنّه لورُسم من نقطة خطّان غير متوازيان على هيئة ساقي المثلّث فكلّما امتدّالخطّان صار البُعد بينهما أزيد، فلوامتدًا إلى غيرالنهاية كان الخطّ المفروض بينهما —الذي يكون و تراً لزاو ية التقاطع وقاعدة للمثلّث — غيرمتناه مع أنّه محصور بين حاصرين ١.

٧٩ قوله «بحسب البخت والا تفاق»

قال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار «مصاحبة البخت والا تفاق هنا بحسب الا تفاق كما لا يخنى "٢

٠ ٨ - قوله «فإنّ الحال لايستلزم أيّ محال»

كما لايستلزم حارية الإنسان صاهليته، بل إنّما يستلزم محالاً له علاقة سببية مع المحال المفروض كاستلزام حمارية الإنسان ناهقيته".

۸۱ - قوله «و إن قيل...»

حاصل الإشكال أنّ للواجب تعالى صفات سلبيّة تكون ممتنعة الحصول له تعالى، وهذا الامتناع ذاتي لامحالة، لأنّه لوكانت هذه الصفات ممتنعة بالغير لكانت ممكنة بالذات لماثبت أنّ الممتنع بالغير هوالممكن بالذات، والواجب تعالى ليس له صفة إمكانيّة لماثبت أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات. ومقتضى ماذكر من عدم وجود العلاقة اللزومية بين الممتنعات بالذات أن لا تكون بين هذه الصفات السلبيّة علاقة لزوميّة، مع أنّ وقوعها في البرهان والسلوك من بعضها إلى بعض يكشف عن وجود العلاقة اللزوميّة بينها، فإنّ البرهان عليها وإن كان برهاناً إنيّاً لكنّه يتشكّل من مقدّمات متلازمة.

وحاصل الجواب أنه كما لايوجب كثرة الصفات الثبوتية تعدد الواجب بالذات لكون

١ -- راجع الاسفار: ج ٤، ص ٢٣، وراجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٢ - راجع الأسفار: ج ١، ذيل الصفحة ٢٣٧.

۳— راجع الأسفـار: ج ۱، ص ۲۳۷، وص ۱۹۰—۱۹۲، وص ۲۶۰—۲۶۳، وص ۳۸۳— ۳۸۲، و راجع القبسات: ص ۲۸۲— ۲۸۳.

مصداق الجميع واحداً كذلك كثرة الصفات السلبية لا تستلزم تعدّد الممتنعات بالذات حتى تلاحظ بينها علاقة. و بعبارة أخرى: محلّ البحث ما إذا كان أمور متعدّدة بالذات لكلّ واحد منها مصداقه المفروض، و ههنا ليس إلاّ مصداق واحد موجود تسلب عنه مفاهيم عدميّة أو إمكانيّة بالضرورة.

۸۲ - قوله «كذلك يمتنع استلزام المكن لممتنع بالذات»

قدمرّت الإشارة إليه في كلام صدرالمتألّهين وراجع توضيحه تحت الرقم (٧٧) وقد ذكر في الأسفار الإشكال المذكور ههنا ونقل جواباً عنه عن المحقّق الطوسيّ وردّعليه ١.

١-راجع الأسفار: ج ١٥ص ١٩١-١٩٦٠

المرحلة الخامسة

الفصل الأوّل

۸۳ قوله «الماهيّة وهي ما يقال في جواب ماهو»

قدمر تحت الرقم (١٠) أنّ الماهية مأخوذة من لفظة «ماهو» و لها معنيان: أحدهما «مايقال في جواب ماهو» و ثانيها «مابه الشي هوهو» والمعنى الثاني أعمم مطلقاً من الأول و يصح إطلاقه على الوجود أيضاً، والمرادبها ههنا هوالمعنى الأول. وحيث إنها تقال وتحمل على المشي تكون من سنخ المفاهيم التي تحصل في الذهن، وحيثيتها تغاير حيثية الوجود العيني الآبية عن الحمل والصدق والحصول في الذهن والتي لا تعرف إلا بالعلم الحضوري. قال في الأسفار «فلايكون إلا مفهوماً كلياً ولايصدق على مالايمكن معرفته إلا المشاهدة». المشاهدة». المساهدة». المساهدة المسا

والمفاهيم الماهوية كالإنسان والحجر والشجر لا يحمل عليها بالحمل الأوليّ إلاّ نفسها على ماهو شأن الحمل الأوليّ، ويسلب عنها كلُّ مفهوم آخر بحسب هذا اللحاظ. وقد استشكل بأنّ هذا الأمر لا يختصّ بالمهيّة، فسائر المفاهيم أيضاً كذلك، فكيف جعلوه من خواصّ المهيّة؟ وقد أجاب عنه الأستاذ —متظلّه العالي — في تعليقته على الأسفار بأنّ هذا الحكم من خواصّ المهيّة وإنّها ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينها من الا تتحاد من جهة انتزاعها من المهيّات في الذهن ٢. لكته تكلّف واضح، مضافاً إلى ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى أنّ المعقولات الثانية الفلسفيّة ليست مأخوذة من المهيّات ومنتزعة عنها.

١ – راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢ و٣.

٢-راجع الأسفار: ج٢، ذيل الصفحة (٣).

والحقُّ أنّ هذا الحكم عامٌ لجميع المفاهيم ولا يختصّ بالمفاهيم الماهويّة، لكن لسلب الوجود والعدم عن المهيّة بماهي هي معنى آخر، وهو أنّ المهيّة حيثيّة يعتبرها العقل منفكّة عن حيثيّة الوجود، و يجعلها موضوعاً في الهليّة البسيطة، وهي غيرحيثيّة المفهوم بما أنّه مفهوم، لما هو واضح من أنّ الحمل في الهليّة البسيطة حمل شائع لا أوّليّ. فقولنا «الإنسان موجود» ليس معناه أنّ مفهوم الإنسان متحد بالوجود بل معناه أنّ مصداقه الاعتباريّ متحد به في الحارج. فلهذه الحيثيّة مرتبة في الذهن متقدّمة على مرتبة الا تصاف بالوجود، ويسلب عنها الوجود والعدم لا بحسب الحمل الأوليّ فقط بل بنحومن الحمل الشائع بحسب تلك المرتبة الاعتباريّة أيضاً وإن كانت في نفس الوقت متصفة بالوجود بنظر آخر، و هذا السلب يناظر بوجهٍ سلبّ المفاهيم الماهويّة عن حقيقة الوجود.

۸۴ - قوله «وهذا هوالمراد...»

هناكشبهة تنقدح في أذهان لم تتدرّب بالعلوم العقليّة، وهي أنّ خلوّا لمهيّة عن الوجود والعدم ارتفاع للنقيضين وهو محال. وهذه الشبهة و إن كانت واهية لكنّ الجواب عنها لا يخلو عن صعوبة. وقد أُجيب عنها بثلاثة أوجه:

الأول: أنّ معنى خلو المهيّة عن الوجود والعدم عدم اقتضائها بماهي هي لشي منها و نقيض عدم اقتضائه العجود ليس اقتضاء العدم، بل هوعدم ذلك العدم الذي ينطبق على اقتضاء الوجود، و كذا نقيض عدم اقتضائها للعدم هواقتضاؤ هاله لاعدم اقتضائها للوجود. فارتفاع النقيضين في ما نحن فيه إنّا هوبارتفاع الاقتضاء واللااقتضاء، لابارتفاع اقتضاء الوجود و اقتضاء العدم.

الثاني: أنّ ارتفاع النقيضين عن مرتبة من الواقع غير محال ، و إنّها المحال ارتفاعها عن جيع مراتب الواقع ، فإنّ رفع الطبيعة إنّها هو برفع جيع الأفراد. \

الشالث: أنّ الوجود الذي يُنفى عن المهيّة بماهي هي هوالوجود المقيّد بكونه في مرتبة ذاتها لامطلق الوجود، و نقيضه هو رفع ذلك الوجود المقيّد بأن تكون المرتبة ظرفاً للمرفوع لاللرفع، فهو رفع للمقيّد لارفع مقيّد. و أمّا المسلوب عن المهيّة فهوالوجود المقيّد والعدم المقيّد، لاعدم الوجود المقيّد، فسلبها ليس رفعاً للنقيضين.

و في الوجه الأول خروج عن مصبّ الإشكال، فإنّه كان متوجّها إلى رفع الوجود والعدم

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤-٥، مع تعليقة لصدر المتألَّهين نفسه.

عن المهيّة والجواب متوجّه إلى رفع اقتضائها لها. ولعلّه لأجل هذا لم يذكره في المتن وقد جعل الأستاذ —متظلّه —الوجه الثالث مفسِّراً للوجه الثاني حيث قال «يعنون به» ويمكن توجيه هذا التفسير بأنّ النقيضين في الحقيقة عبارة عن وجود الشيّ وسلب ذلك الوجود يصحّ صياغتها في هليّتين بسيطتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة. فقولنا «ليست المهيّة من حيث هي بموجودة» ليس هونقيض قولنا «ليست المهيّة من حيث هي بمعدومة» بل هو نقيض «المهيّة من حيث هي موجودة» وهي قضيّة كاذبة.

لايقال: هذه القضية في قوّة القضيّة السابقة عليها، لأنّ السابقة كانت مشتملة على سلب السلب الذي هو في قوّة الإيجاب.

فإنّه يقال: مفادالقضيّة الكاذبة هو إثبات الوجود في مرتبة ذات المهيّة، فنقيضه سلب هذاالوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، لكن مفاد القضيّة السابقة هوسلب للسلب المقيّد للسلب الوجود المقيَّد.

والحاصل أنّ الوجود والعدم المقيّدين ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليها هو بالمسامحة و باعتبارحا لها لو أخذا مطلقين. وهذا هومرادهم بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة غيرمحال يعنون به أنّ الوجود المقيّد والعدم المقيّد ليسا بنقيضين حقيقةً، لا أنّها مع كونها نقيضين حقيقيّين يجوز ارتفاعها، فإنّه لامعنى لتخصيص هذه القاعدة العقليّة التي هي أبده البديهيّات و أولى الأوائل. المعنى المعنى

۸۵ – قوله «ولذا قالوا...»

قال الشيخ في إله يتات الشفاء: «فإن سُئلنا عن الفرسيّة بطرفي النقيض مثلاً: هل الفرسيّة «ألِف» أوليس «ألِفاً»؟ لم يكن الجواب إلاّ السلب لأيّ شيّ كان، ليس على أنّ السلب بعد «من حيث» بل على أنّه قبل «من حيث» أي ليس يجب أن يقال إنّ الفرسيّة من حيث هي فرسيّة ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسيّة بألِف ولا شيّ من الأشياء —إلى أن قال—فإن سألنا سائل وقال: ألستم تجيبون و تقولون إنّها ليست كذا و كذا، و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانيّة بماهي إنسانيّة ؟ فنقول: إنّا لانجيب انّها من حيث هي إنسانيّة ليست كذا، بل نجيب انّها ليست من حيث إنّها إنسانيّة كذا، وقد عرفت الفرق بينها في المنطق». ٢

١ - راجع القبسات: ص ٢١-٢٢٠.

٢- راجع الفصل الأول من المقالة الخامسة من الهيّات الشفاء، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٨-٥١.

وقال صدر المتألِّهين في تعليقته على الشفاء: «يريد أنَّ المهيَّة ليست من جهة نفسها أو باعتبار حدّها شيئاً آخر غيرنفسها ومقوّمات نفسها، من وحدة أوكثرة أو وجود أوعدم أو عبموم أو خبصوص أو شئ من طرفي المتناقضين، مع أنَّها متَّصفة بأحد الطرفين في الواقع. و سلب الا تصاف بشي من حيثية لاينافي الا تصاف به من حيثية أخرى. كما أنّ الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً، ولامن حيث هوعالم متحرّكاً مع أنّه كاتب وعالم -إلى أن قال — و بالجملة إنّ للمهيّة بالقياس إلى عوارضها حالتن ١: إحداهما عدم الا تّصاف بها ولا بنقائضها أيضاً عندما أخذت من حيث هي هي ، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «بشرط الوجود» كالكتابة والحركة وغيرهما ٢؛ والأُخرى الا تصاف بهاحين أُخِذَتُ كَذَلِكَ"، و هي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «مع الوجود لابشرط الوجود» كالوجود والوحدة والإمكان والشيئية وغيرها. فالمهية بالقياس إلى عوارض الوجود تخلوعن الـطـرفين في مرتبة من نفس الأمر، و هي مرتبة ذاتها قبل الوجود، و أمّا بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها وإن لم تخل عن أجد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض. فالذي شرط الشيخ من أن لايكون السلب بعد «من حيث» إنَّما هو بالقياس إلى العوارض التي لاتخلو المهيّة من حيث هي من أحد طرفيها. وأمّا حالها بالقياس إلى العوارض الخارجيّة فالخلوعها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز إلى أن قال - و لهذا لوسُئل بطرفي النقيض في شئي من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كلِّ منها، ولوسُّئل بالطرفين في شئ من عوارض المهية كان الجواب السلب الذكور بتقديمه على الحيثية. ولايراد من تقديم السلب على الحيثية أنّ ذلك العارض ليسمن مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال «تقديم الحيثيّة على السلب معناه اقتضاؤها للسلب» لظهور فساده، ولاالغرض من تقديمه عليها أن لايكون الجواب بالإيجاب العدولي المقتضى لوجود الموضوع، لأنَّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في تقديم الرابطة عليها و تأخيرها عنه» .

وقال أيضاً: وقوله «وقد عرفت الفرق بينهما في المنطق» إشارة إمّا إلى الفرق بين سلب

١ ــ وتلاحظ مثل هذا الكلام في تعليقة منه نفسه على الأسفار: ج ٢، ص ٥، و في شرح المنظومة: ص ٨٩. ٢ ــ زاد في التعليقة على الأسفار هذه العبارة «على أن تكون القضيّة وصفيّة».

٣ ــ وراد ههنا هذه العبارة «لكن لامن حيث هي هي بمعنى أنّ حيثيّتها غير حيثيّة الذات».

٤ ــ راجع تعليقة صدرالمتألمين على الشفاء، ص ١٨١ ــ ١٨٢، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦.

الشبوت وثبوت السلب، أو إلى الفرق بين العنوان والمصداق، أو إلى الفرق بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع المتعارف، أو إلى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد» ١.

وقال الحكيم السبزوارى في منظومته «وقد مَنْ سلباً على الحيثيّة ، حتى يعمَّ عارض المهيّة» ثمّ ذكر في شرحه خلاصة مانقلناه عن تعليقة صدرالمتألّهين على الشفاء، وقال في آخره «وقد يقال في تقديم فائدة السلب غير ذلك ، وما ذكرنا أولى» ٢.

.4

١-راجع التعليقة على الشفاء: ص١٨٣.

٢ – راجع شرح المنظومه: ص ٨٩ – ٩٠، وراجع القبسات: ص ٢١ – ٢٢.

الفصل الثاني

٨٦ - قوله «والقسمة حاصرة»

و ذلك لأنّ المهية إمّا أن تؤخذ لابشرط أو بشرط، و التي تؤخذ بشرط إمّا أن تؤخذ بشرط إيجابي أو بشرط سلبي، و الأولى هي المطلقة، والثانية هي المخلوطة، والثالثة هي المجردة. ثمّ إنّهم لمّا لاحظوا أنّ هذه الأقسام طارئة للمهيّة و أنّها مقسم لها و أنّ اعتبار المقسميّة غير اعتبار الأقسام جعلوا اعتبار المقسم أشدً اطلاقاً من المهيّة المطلقة حيث لايلاحظ فيها شي حتى اعتبار كونها لابشرط المقسميّ. ثمّ وقع الخلاف في أنّ الكلّيّ الطبيعيّ وهونفس المهيّة الاعتبار باللابشرط المقسميّ. ثمّ وقع الخلاف في أنّ الكلّيّ الطبيعيّ وهونفس المهيّة التي تعرضها الكلّية في الذهن هي المهيّة المطلقة أو المهيّة المقسميّة التي تكون مطلقة من قيد الإطلاق أيضاً؟ ونسب القول الأوّل إلى المحقّق الطوسيّ واشتر القول الثاني من قيد الإطلاق أيضاً؟ ونسب القول الأوّل إلى المحقّق الطوسيّ واشتر القول الثاني بين المتأخرين. و زعم بعض المعاصرين أنّ اعتبار المقسميّة أيضاً ينافي مرتبة محوضة المهيّة، فإنّها في ذاتها ليست قسماً ولا مقسماً، والكلّي الطبيعيّ عبارة عن تلك المرتبة.

ومنشأ هذه المناقشات هو تسمية هذه الاعتبارات أقساماً للمهيّة ، فنشأعن ذلك توهم أنّ حيثيّة المهيّة بما أنّها مقسم غير حيثيّها بما أنها قسم ، و إلاّلزم قسمة الشي إلى نفسه وغيره و وحدة المقسم والقسم ، فاحتالوا لدفع ذلك باعتبار اللابشرط المقسميّ ، مع أنّ المقسم في الحقيقة هو اعتبار الذهن و حاله بالنسبة إلى المهيّة ، فإمّا أن يلاحظ نفسها من غير أن يعتبرمعها شرطاً وجوديّاً أو عدميّاً وهو اعتبار الإطلاق ، وإمّا أن يلاحظها بشرط أن لايكون معها غيرها و هو اعتبار المحتلة المشرط أن يكون معها غيرها و هو اعتبار المحتلة المسلم أن يكون معها غيرها و هو اعتبار المحتلة المسلم أن يكون معها غيرها و هو اعتبار المحتلة المسلم أن يكون معها غيرها و هو اعتبار

١ — راجع القبسات: ص ١٤٣ — ١٤٦، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١٩.

الاختلاط، وليس وراء هذه الاعتبارات الثلاث اعتبار آخريسمًى باللابشرط المقسمي فضلاً أن يكون وراءه اعتبار خامس إو ذلك مثل أنّ تصوّر زيد لا يخلومن أن يكون بشرط كونه عارياً (اعتبار لابشرط) أو بشرط كونه متلبّسا (اعتبار بشرط شيً) أو لابشرط العراء ولابشرط التلبّس (اعتبار لابشرط) فلايكون هناك اعتبار رابع، وإلاّ احتاج إلى مقسم آخر و صار اعتباراً خامساً و هكذا. وقد ظهر بذلك أنّ الكليّ الطبيعيّ هوالمهيّة المطلقة كما عن المحقق الطوسيّ.

۷۸ ـ قوله «وهذا على وجهين»

يريد أنّ للمهيّة بشرط لااصطلاحين: أحدهما ما يستعمل في مقابل المطلقة والمخلوطة، و معناه تجريد المهيّة عن جيع ماعداها حتى لوازمها، وثانيها مايستعمل في موردالمادة في مقابل الجنس، ومعناه أخذ المهيّة تامّة بحيث إذا انضمّ إليها أيُّ شي آخر كان خارجاً عنها غير متمّم لها، بخلاف الجنس حيث يؤخذ مبهماً ومردّداً بين أنواع، فبانضمام الفصل إليه يتحصّل ماهيّة تامّه الله وسيأتي توضيحه في الفصل الخامس من هذه المرحلة في المتن.

قال في شرح الإشارات: «مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لايكون معه شئي —وإن اقترن به الناطق مثلاً صارالمجموع مركباً من الحيوان والناطق ولايقال له إنّه حيوان —كان مادّةً؛ وإذا أخذ لابشرط أن لايكون معه شئي بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً— وإن يُخصَّص بالناطق مثلاً يحصل إنساناً ويقال إنّه حيوان —كان جنساً؛ وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً و متحصلاً به كان نوعا» ٢.

۸۸ — قوله «وهي موجودة في الخارج...»

قال الأستاذ -مذظله العالي - في تعليقته على الأسفار: «بحث آخر من أبحاث المهيّة ينحلّ إلى عدّة مسائل كلّها قريبة من البداهة:

منها أنّ المهيّة التي تعرضها الكليّة في الذهن والشخصيّة في الخارج هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب بالإثبات، لابمعنى أنّ المهيّة عين حيثيّة الموجوديّة الخارجيّة بل بمعنى نحومن الاتّحاد مع الوجود الخارجيّ على ماتقدّم في بحث أصالة الوجود و اعتباريّة

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦ - ٢٣، و راجع المسألة الثالثة من الفصل الثانى من الشوارق، والفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، و التحصيل: ص ٥٠٧ - ٥٠٨.

٢ - راجع شرح منطق الإشارات: ص ٢٥.

المهية.

ومنها: أنّ المهيّة هل هي موجودة بوجود منحازعن وجود الأفراد أولا؟ والجواب بالنني. ومنها: أنّ المهيّة الموجودة في أفرادها هل هي متكثّرة بتكثّر الأفراد بمعنى أنّ في كلّ فرد مهيّة غير ما في غيره بالعدد أو إنّها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً ؟ والجواب باختيار الشقّ الأوّل، لأنّ التحقّق الخارجيّ بمنع الاشتراكوالعموم، فالمهيّة موجودة في كلّ فرد بوجود على حدة، و إنّها توصف بالكليّة في الذهن » \.

وقد أشرنا سابقاً تحت الرقم (١٠) إلى صلة مسألة أصالة الوجود أو المهيّة بمسألة الكليّ الطبيعيّ، وإلى أنّ الجمع بين اعتباريّة المهيّة و وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج يقتضي جعل وجود الكلّي الطبيعيّ وجوداً بالعرض، وإلى أنّ معنى وجوده كذلك هو أنّ العقل يعتبر الصورة العقليّة الحاكية عن حدود الموجودات المحدودة نفس محكيّها، فيعتبر المهيّة أمراً ثابتاً في الخارج بعرض الوجود. فبصرف النظر عن هذا الاعتبار العقليّ لا وجود للمهيّة (الكلّي الطبيعيّ) في الخارج، وهذا المعنى هوالذي حمل عليه صدرالمتألّهين كلام العرفاء حيث قالوا «إنّ الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود» فالقول بوجود الكلّي الطبيعيّ على القول بأصالة الوجود إنّما يصحّ بالنظر إلى ظرف الاعتبار.

واعلم أنّ المحقق الشريف جعل النزاع في وجود الكلّي الطبيعيّ وعدمه لفظياً حيث قال في كلام له: «فظهر من ذلك كلّه أنّ من قال بوجود الطبائع في الأعيان إن أراد به أنّ الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدّدة، ومتصفاً بصفات متضادة، لأنّ كلّ موجود خارجيّ يجب أن يكون متعيّناً ممتازاً في ذاته غيرقابل للاشتراك فيه كمامرٌ ؛ وإن أراد أنّ في الخارج موجوداً إذا تُصُور هو في ذاته اتصف صورته بالكليّة بمعنى المطابقة فهو ايضاً باطل لمامر آنفاً ؛ وإن أراد أنّ في الخارج موجوداً إذا تُصُور و جُرِّد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كليّة فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلاّ للأشخاص ، والطبائع الكليّة منتزعة منها ، فلانزاع إلاّ في العبارة ».

وقال الحقق اللاهيجي بعد نقل هذا الكلام: «نختار الشق الثالث، والنزاع بيننا و بين النافي معنوي، فإنا نقول: الصورة الجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد و هوموجود في الخارج، فيجب أن يكون مهيته موجودة في الخارج إلى أن قال والنافي بمنع كون

١ - راجع الأسفار: ج٢، ذيل الصفحة ٧ - ٨.

المهية موجودة ويقول بوجود الأفراد فقط، فكيف لايكون النزاع إلا في العبارة؟ نعم، يمكن أن يقال: إنّ مرّاد النافي هو أنّ المهيّة ليس لها وجود على حدة بتوهم أنّ من يقول بوجودها يقول بوجودها يقول بوجودها يقول بوجودها مذهبه إلى مرّجود على حدة، وحينئذ برتفع النزاع المعنويّ بيننا وبينه، لكن بإرجاع مذهبه إلى مذهبنا». ١

أقول: ويمكن جعل النزاع معنو يَا بإرجاعه إلى النزاع في أصالة الوجود أو المهيّة، فإنّ القول بأصالة المهيّة، والقول بأصالة الوجود هوالقول بأصالة الوجود هوالقول بوجوده بعرض الأفراد، فتدبّر جيّداً.

٩ ٨ - قوله «والموجود من الكلّي في كلّ فرد غيرالموجود منه في فرد آخر بالعدد»

اتّصاف المهيّة بالوحدة قديكون بلحاظ المفهوم، ويعبّرعنها بالوحدة النوعيّة، ولاينا فيها تكرّر حصول المفهوم في ذهن واحد أو أذهان مختلفة، وهذه الوحدة ممّا لاكلام فيه. وقد يكون بلحاظ الوجود ويعبّرعنها بالوحدة العدديّة والشخصيّة، وهذا هو علّ الكلام.

وقد جعل في القبسات الوحدة العددية أعمَّ من الشخصية حيث قال: «إنّ الوحدة العدديّة على ضربين: وحدة عدديّة شخصيّة موضوعها هو يّات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين، و وحدة عدديّة كلّية مهمة موضوعها الطبائع المرسلة» ٢ و تسمية الأخير وحدة عدديّة لا يعدوحد الاصطلاح الخاصّ.

ثم إنّ المهيّة الموجودة في الخارج تتعدّد بتعدّد الأفراد، ولايصحّ فرض موجود واحد بالعدد في الأفراد المتكثّرة، و إلاّ عادالواحد كثيراً، ولزم اتّصافه بصفات متقابلة ". لكن حكى الشيخ في رسالة له إلى علماء دارالسلام الله أنّه لا قي رجلاً في مدينة همدان، كان يظنّ أنّ الطبيعيَّ واحد بالعدد وموجود بوحدته العدديّة في جميع الأفراد و أنّ نسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، وقد شنّع عليه و بيّن أنّ نسبته إليها كنسبة الرّباء إلى الأبناء،

و تشبيه نسبته الطبيعيّ الموجود في كلّ فرد إلى ذلك الفرد بنسبة الأب إلى الابن مبنيٌّ

١ - راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق: ص١٤٢ - ١٤٤.

٢ - راجع القبسات: ص ١٤٨.

٣- راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة، والفصل الثاني من المقالة السابعة من إلميّات الشفاء، وتعليقة صدرالمت ألمين على الشفاء: ص ١٩٨٠ - ١٩٩، و راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨.

٤ - راجع رسائل ابن سينا: ص ٤٦٢ - ٤٧٩

على كون الفرد متفرّعاً على الطبيعي ومتوقّفاً عليه، وذلك باعتبار الفرد مجموعاً من الطبيعي والمادّة والعوارض، كما يستفاد من عبارات الشيخ وغيره. وهذا واضح بناءً على أصالة المهيّة، فإنّ المصداق الذاتي لكلّ مفهوم إنّها هونفس الحيثيّة التي ينطبق عليها ذلك المفهوم، فالمصداق الذاتي لمفهوم الإنسان إنّها هونفس حيثيّة الإنسانيّة الموجودة في زيد والتي يوجد مشلها في عمرو و بكرو... لكن كلٌّ من زيد وعمر و و بكرو... يكون مصداقاً عرضياً له لاشتماله على العوارض المشخّصة.

و أمّا بناءً على أصالة الوجود فالّذي يوجد حقيقةً في الخارج هوالوجود العينيّ البسيط لكلّ فرد من أفراد الإنسان، ويكون هذا الوجود الخاصّ مصداقاً للمهيّة بمعنى أنّ العقل ينال ذلك المفهوم الكلّي منه. وحيث إنّ الوجود متشخّص بالذات فلا يحتاج في تشخّصه إلى لحوق عوارض، بل يكون لكلّ من العوارض وجوده الخاصّ إن لم تكن الجميعُ مراتب وجود واحد. وعلى هذا فلايكون الكلّي الطبيعيُّ موجوداً حقيقةً بل بعرض الوجودات الخاصّة، فلا يتصوّر هناك تركيب بين الطبيعيّ والعوارض حتى يشبّه الطبيعيّ بالأب والمجموع منه ومن العوارض بالابن، و إنّها هناك وجود ذو مراتب أو ذوشؤون ينتزع من بعض مراتبه وشؤونه المفهوم الجوهري الإنسانيّ و من بعضها المفاهيم العرضيّة، أو هناك وجودات للجوهر و الأعراض ينضم بعضها إلى بعض. نعم، بناءً على الوجه الأخير يصحّ اعتبار الوجود الخاصّ الإنسانيّ فرداً ذاتياً للإنسان، والمجموع من الوجودات المنضمة فرداً عرضياً له، وذلك باعتبار الإنسانيّ فرداً ذاتياً للإنسان، والمجموع من الوجود العينيّ، و أمّا بصرف النظر من الثبوت الاعتباريّ للمهيّة فلا بحال لذلك، فتبصّر.

١- راجع الفصلين الأولين من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، و راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني
 من الشوارق: ص ١٤٤ - ١٤٥.

الفصل الثالث

٩٠ — قوله «في الكلّيّ والجزئيّ» ١

هما وصفان للمفهوم (بمعناه العام الشامل للإدراكات الحسية والخيالية) يبحث عنها في المنطق على ماهو شأن المعقولات الثانية المنطقية. و توصف المهية بالكلية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن بالنظر إلى انطباقها على جميع أفرادها الخارجية، ٢ كما توصف المهية المخلوطة بالجزئية لعدم قبولها الانطباق المذكور، ولأجل ذلك يَبحث عنها الفيلسوف، وقد جعلها الشيخ من العوارض الذاتية للوجود. ٣

ثم إنّهم عرقوا الكلّي بما يقبل الانطباق على كثير بن، أوما لا يمتنع فرض صدقه على كثير بن، أومالا يمتنع من الشركة. وهذه العبارات وإن كانت تبدو واضحة متقاربة إلاّ أنّه بالتعمّق فيها تظهر نقاط مبهمة تحتاج إلى التفسير والتوضيح. فإذا ركزنا على «الانطباق على أكثر من واحد» كملاك للكليّة ربما يتوهّم أنّ القوالب و المقاييس و النقوش كلّها كليّة لانطباقها على أمور كثيرة، و من جانب آخر فإنّ الصورة الخياليّة بل الحسيّة أيضاً قابلة في حد نفسها للصدق على كثيرين. وإن جعلنا المقسم هوالمفهوم وخصصنا الانطباق بما في المفهوم خرجت المهيّة المخلوطة من المقسم مع أنّهم يصفونها بالجزئيّة. وإذا ركزنا على «عدم الامتناع من الشركة» أتجه وصف المفاهيم العقليّة أيضاً بالجزئيّة لقيام كلّ مفهوم بذهن

١ ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١١، وج ٢، ص ٩، و راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق.

٧-ــراجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠١ و ٥٠٤.

٣-راجع الفصل الأول من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء.

٤-اراجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٤ مع تعليقة السبزواري عليه.

خاص في زمان معين فيمتنع من الشركة، إلا أن تفسّر «الشركة» بالصدق أو الانطباق على غير واحد، فتشترك في الإبهام الذي يوجد فيها.

ثم إنّ عدم الانطباق أو الصدق المأخوذ في تعريف الجزئي يمكن أن يعتبر سلباً تحصيليّاً يصدق مع انتفاء الموضوع، فيشمل ما ليس له انطباق أو صدق أصلاً كالوجود العينيّ، و يمكن أن يعتبر إيجاباً عدوليّاً يختصّ بما له انطباق وصدق الآ أنّه لا ينطبق على الكثير كالصورة الإدراكيّة الجزئية. والجزئيُ بالمعنى الأول يشمل الشخص الخارجيّ أيضاً لصحة سلب الصدق على كثيرين عنه سلباً تحصيليّاً، وبالعنى الثاني يختص بالإدراكات الجزئيّة لاستلزامه موضوعاً مشتركاً بينه وبين الكلّي، وهوالمفهوم بالمعنى العامّ، فالشخص العينيُ ليس بكلّي ولاجزئيّ، وهومن الموارد التي يرتفع عنها المتقابلان في غير المهيّة كها أشرنا اليه سابقاً.

و بصدد توضيح هذه النقاط نقول: لاشكً أنّ مجرّد انطباق شيء على أشياء – ولو كان من قبيل انطباق القالب والنقش – ليس ملاك الكلّية ، وإن سمّي مثلها كلّياً كان حارجاً من مصطلح العلوم، كما أنّ إطلاق الكلّي على العقول أو النقوس ليس بهذا المعنى المستعمل في باب المفاهيم و المهيّات نظير وصف الإطلاق الذي مرّالكلام فيه ملا في الكلّية ههنا إنّها هي بالنظر إلى انطباق المفهوم على المصاديق المتعددة. وأمّا جزئيّة الصور الحسيّة والخياليّة مع قابليّة انطباقها في حدّ أنفسها على الكثير فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا الفصل وأنّ اتصافها بالجزئيّة يكون من قبل الا تصال بالخارج ".

والأولى أن يقال: إنّ المرادبانطباق المفهوم على المصاديق المتعددة وعدمه ليس أن يلاحظ المفهوم مستقلاً و يلاحظ المصداق ويقاس بينها فيختبرهل يصح انطباقه على مصاديق متعددة أولا، فإنّ المفاهيم الجزئية إدا لوحظت كذلك كانت قابلة للصدق على أكثر من واحد، بل المراد أن يلاحظ حال المفهوم بما أنّه آلة ومرآة للمصداق «بها يُنظر» لا «إليها يُنظر» هل يحكي بالفعل عن أمر شخصي متعين أولا. وبعبارة أخرى: إذا كان المفهوم يُرينا شيئاً خاصاً بعينه كصورة «زيد» كان جزئياً، وإلا كان كلياً.

وقد ظهربذلكأن مايضح اتصاف بالكلية والجزئية بهذاالعني إنا هوالفهوم

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩، وراجع التلويحات: ص ١٨، والمطارحات: ص ٣٣١.

٢ - راجع الفصل الثالث من المرحلة الأولى من المتن.

٣-راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ١١.

بمعناه العامّ لاغير، فلا بدّ أن يجعل مقسم الكلّي والجزئي هوالفهوم كما فعل المنطقيون. أمّا اتّصاف المهيّة بالكلّية في الذهن فلتصادقها مع المفهوم فيه تصادفاً جزئيّاً، وإن شئت قلت: حقيقة المهيّة ليست إلاّ المفهوم كما قال صدرالمتألّهين «فلا تكون إلاّ مفهوماً كلّياً» ل. وأمّا اتّصاف المهيّة المخلوطة بالجزئيّة فإمّا أن يكون بلحاظ اعتبار الخارجيّة لها واتّحادها بالوجود الخناجيّ الذي هومتشخّص بالذات، وإمّا أن يكون الجزئيّ بمعنى غيرالكلّى والمرادف للشخصيّ. وأمّا إطلاق المهيّة على الصور الجزئيّة كما ربما يوجد في كلماتهم أ فبنيًّ للشخصيّ. وأمّا إطلاق المهيّة إذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للفرد الشخصي كان باشتراك الاسم» ". وأمّا إطلاق الجزئي على الصور العقلية و المفاهم الذهنيّة فهوبلحاظ وجودها في الذهن لا بلحاظ محتواها الإدراكيّ.

وجدير بالذكر أنه رما يوجد في كلماتهم تعبير «الشخص المنتشر» ويراد به المفهوم الكلّي مضافاً إليه مفهوم الشخص، وقديراد به الشبح الذي يقبل انطباق مفاهيم متعددة عليه لأجل الجهل؟

٩١ - قوله «فما قيل انّ الكليّة والجزئيّة في نحوالإدراك...» ١

لهذا الكلام تفسير آخر، وهوأنّ الكلّي والجزئيّ وصفان للصورة الإدراكيّة لأنّها التي من شأنها الانطباق والصدق المعتبر في هذين الوصفين، فإن كانت مدرّكة بالعقل كانت كلّية وإلاّ كانت جزئية. وأمّا الأعيان الخارجيّة فلا توصف بكليّة ولا جزئيّة لخروجها عن المقسم. وقد أشار في الأسفار إلى تأويل آخر له. ولا يخنى أنّ القول بأنّ إدراك الكليّات هو في الحقيقة مشاهدة الحقايق العقليّة عن بُعد — كما ارتضاه صدرالمتألّهين وتبعه الأستاذ مدّ ظلّه — أيضاً نحو من القول بأنّ الكليّة و الجزئيّة في نحو الإدراك، فتأمّل جيّداً.

٩٢ - قوله «ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنى كلّي...»

هناك ألفاظ متقاربة بحسب المعنى كالتميّز والتعيّن والتخصّص والتشخّص في

١ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٠٢

٢ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨٠.

٣-راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلميّات الشفاء.

٤ - راجع التحصيل: ص ٦ ِ٥ - ٥٠٧، وراجع التعليقات: ص ١١٩.

۵ – راجع الأسفار: ج ۲، ص ٠١، والمسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٤ م

مقابل الاشتراك و الإبهام والعموم و الكليّة، و يختص بعضها بمزيد الملاءمة مع بعض الاعتبارات. قال في الشوارق: «النسبة بين التشخّص والتميّز هوالعموم من وجه، فإنّ الأوّل يتحقّق بدون الشاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات، والشاني بدون الأوّل في الكلّي الذي يكون جزئيّاً إضافيّاً، ويجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات» ١.

وقال في الأسفار: «إنّ تعيُّن الشيء غيرتشخُصه، إذا لأوّل أمر نسبيّ دون الثاني» ، وقال في كلامه المنقول في المتن: «فإنّ الامتياز في الواقع غيرالتشخّص، إذا لأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمرعام، والثاني باعتباره في نفسه» ".

و أمّا هذا البيان فناظر إلى وجه امتياز الأشياء المشتركة باعتبار قياس بعضها إلى بعضها إلى بعضها ألى بعضها ألى لا توجب هذه التميّزات المذكورة تشخُص الشيء في نفسه بحيث يسلب عنه الكليّة والصدق على كثيرين، فإنّ ضمَّ ألْف قيد كلّي لا يوجب امتناع صدقه على كثيرين عقلاً في فالتشخص وصف ذاتيّ للوجود لا يشترك فيه غيره إلاّ بعرضه، وهذه الخاصة ممّا يدلّ على أصالته.

١- راجع المسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٨٠

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٥.

٣ ـ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠، وراجع شرح المنظومة: ص ١٠١ – ١٠٢.

٤ — راجع المطارحات: ص ٣٣٣، وراجع تعليقة صدرالمتألَّهين على الشفاء: ص ٢٠٧٠.

د راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، والتعليقة: ص ٢٠٦-٢٠٦، والمطارحات: ص ٣٣٦-٣٣٦ والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٧٤-٧٨، والتحصيل: ص ٥٠٥-٥٠٧، والقبسات: ص ١٩٧.

الفصل الرابع

٩٣ - قوله «في الذاتي والعرضي»

المراد بالذاتي هنا هوالذاتي في كتاب إيساغوجى، و أمّا الذاتي في كتاب البرهان فهو أعمّ منه، ويشمل كلّ وصف ثابت للشيء بحسب حال نفسه بحيث يكنى ذاته لانتزاعه، ويعرّف بالمحمول الذي يؤخذ في حدّالموضوع أو يؤخذ الموضوع أو أحد مقوّماته في حدّه ١. وربما يتوهّم أنّ الذاتي وصف للجواهر والعرضيّ للأعراض، وهووهم فاسد، فإنّ للأعراض أيضاً ذاتيات وعرضيّات، فلها أنواع و أجناس وفصول كما للجواهر، وليست بأنفسها قابلة للحمل على الجواهر، نعم، تؤخذ منها عناوين انتزاعيّة هي محمولات عرضيّة للجواهر كالكاتب والماشى (دون الكتابة والمشي) ٢.

ثم إنّ قوله «المفاهيم المعتبرة في المهيّات» كأنّه إشارة إلى أنّ المهيّة في الحقيقة هي النوع، و أمّا الجنس و الفصل فهما يحصلان من تحليل الذهن لمفهوم الطبيعة النوعيّة، فهما جزء ان ذهنيّان لها، وأمّا العرضيّ العامّ و الخاصّ فبا أنّهما مفهومان مشتقّان لا يكونان من المهيّات، و أمّا مبدء اشتقاقهما فقد يكون عرضاً وقد يكون جوهراً، و على أيّ حال يدخل في النوع.

٩٤ – قوله «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر»

يريد أنّه بناءً على كون العرض من مراتب وجود الجوهر لا يكون وجوده خارجاً عنه حتى ينضم إليه ويصير العرضي المأخوذ منه محمولاً بالضميمة. فاصطلاح المحمول بالضميمة إنّما

١- راجع التحصيل: ص ٩-١٢، وص ٢٠٩، وراجع منطق شرح الإشارات.

٢ — راجع شرح منطق المنظومة: ص ٢٨ — ٢٩.

يوافق قول المشهور من كون وجود العرض منضماً إلى وجود الجوهر لامن مراتبه.

٩٥ - قوله «وبه يندفع الإشكال...»

لمّا أشار إلى أنّ الذاتيّ متقدّم على ذي الذاتيّ تقدُماً بالتجوهر تعرّض لشبهة وهي أنّ الأجزاء نفس الكلّ فكيف يُتصوَّر تقدُمها عليه؟ وهل هذا إلاّ تقدُم الشيء على نفسه؟ و الأجزاء بنها بوجهين: أحدهما أنّ تسمية الذاتيّات بأجزاء الذات إنّا هوباعتبار كونها أجزاء الحدّ. و ثانيها أنّ اعتبار الأجزاء بالأسر هو اعتبارها في حال الاجتماع من غير أن يؤخذ فيها وصف الاجتماع شرطاً أو شطراً أو شطراً أو يخلاف اعتبار الكلّ حيث إنّه اعتبار الأجزاء بشرط الاجتماع، والاعتبار الأول متقدّم على الثاني!

es es es es es en	
alika kalendari da jarah di kacamatan	August 1
g er jun	s.
arther and the second	Company of the Company
and the transfer of the second of	All with the second second
and the second	
and the second second	
y A week	
and the same of th	Section 1
All the second	• - • • - • ^ \$+ %
and the second of the second o	
والمناز المعالي المائية المنازة المائية المائية المائية المائية	e design
Enter the second	e de la companya del companya de la companya del companya de la co
Contraction of the Contract of the Contract of	
الماريو بهالارتباء المسود الماريونية المهامات والمراجعات	

١-راجع شرح حكمة المنظومة: ص ٩٩، ورَاجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق؛ ص ١٥١-١٥١، وص ١٦٠، وراجع القبسات: ص ٥٩.

الفصل الخامس

٩٦ - قوله «ثمّ إنّا إذا أخذتا معنى الحيوان...»

بيان للفرق بين المهيّة بشرط لاوالمهيّة لا بشرط \. والمراد بالمهيّة بشرط لاههتا هوالمعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكر هنا في الفصل الثاني من هذه المرحلة \.

٩٧ - قوله «ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض»

لأنّه إذا كان كلُ واحد من الأجزاء مستغنياً عن سائرها لم يكن بينها ارتباط فلم يحصل منها ماهيّة واحدة هو بعينه فرض تقوم بعضها ببعض و واحدة هو بعينه فرض تقوم بعضها ببعض و مفاد هذه القضيّة هو احتياج الأجزاء بعضها إلى بعض في الجملة، وأمّا تعيين المحتاج والمحتاج إلى بيان آخر، وقد تصدّى له بقوله «والمحتاج إليه والعلّة...» ولا يخنى أنّ إطلاق العلّة على جزء المهيّة من باب التوسّع في مفهوم العلّة، فافهم أ.

و حاصل هذه الحجة أنّه لو كان الجنسَ علّة الفصل لزم حصول فصول متقابلة لازمة له، الستحالة النفكاك المعلول عن العلّة، ولزم منه اتصاف جنس واحد بصفات متقابلة

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦-١٨، وص ٢٥، وص ٢٩-٣٠، والفصل الثالث والفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء وتعليقته ص ١٩٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٢-٦٣، والمطارحات، ص ٣٤، والشوارق: ص ١٥٣، والتحصيل: ص ٢٥٠٠-٥٠٠٠.

٢ - راجع هذه التعليقة الرقم (٨٧).

٣ ــ راجع الشوارق: ص ١٥٢ ، وتعليقة الشفاء: ص ١٧٨ .

٤ - راجع الشوارق: ص ١٥٦ - ١٥٧.

تعليقة النهاية

«فيكون الشيء الواحد كختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع» والأولى أن يجعل التالي علّية شيء واحد بأنه واحد لأشياء كثيرة.

لايقال: كلُّ حصّة من الجنس علّة لفصل خاصّ، فلا تجتمع المتقابلات في شيء واحد بما أنّه واحد. فإنّه يقال: حصص الجنس مشتركة في المعنى الجنسيّ، فلا اقتضاء فيها لأشياء متقابله، على أنّ الحصص لاتحقُّق ولا تميُّز لها قبل لحوق الفصول بها ^١.

هذا، ولكن قد أشرنا إلى أنّ الجنس والفصل هما من الأجزاء التحليليّة الذهنيّة للمهيّة، وليس بينها تأثير وتأثّر حقيقيّ، وغاية ما يمكن أن يقال في تقُوم الجنس بالفصل أنّ المفهوم الجنسيّ حيث إنّه مفهوم مبهم يحتاج إلى المفهوم الفصليّ حتى يتميّز ويتحصّل كمهيّة تامّة. والذي أوقعهم في هذه التكلّفات هو زعمهم أنّ الجنس والفصل مأخوذ ان من المادة والصورة الخارجيّتين، وقد ذهبوا الى انّ الصورة شريكة العلّة للمادة فأجروا حكمها في الجنس والفصل أيضاً، وللكلام ذيل طويل وأصول وفروع ستطّلع عليها في الأبحاث القادمة، ولعلك تلاحظ أثر القول بأصالة المهيّة فيها.

٩٨ - قوله «والفصل خاصة للجنس»

٢ - راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ١٦.

قال الأستاذ — مدظله — في تعليقته على الأسفار — مشيراً إلى عدم كون أحدهما ذاتياً للآخر و إلاّ لدخل في حده — ما هذالفظه: «فلودخل الفصل في حدّا لجنس انقلب المقسم مقوماً هف، ولو دخل الجنس في حدالفصل أدى ذلك إلى تكرّر الجنس في حدّالفصل إلى غيرالنهاية، لأنّه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصّله وهو داخل في حدّه أعني حدّ فصل الفصل، و هلم جرّاً. فكلٌّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر زائد عليه، والحمل بينهما شائع». ٢ وقال بهمنيار: «واعلم أنّ الجنس ليس جنساً للفصل البتّة، ولا الفصل نوعاً للجنس، و إلاّ لاحتاج إلى فصل آخر...» وسيأتي تتمة الكلام في الفصل اللاحق.

١ - راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٧، وتعليقة الشفاء: ص ٢٠٦ و المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٨.

٣- راجع منطق التحصيل: ص ١٩، وراجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلميّات الشفاء، و
 راجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٥٩، والمطارحات: ص ٢٩٥، وص ٣٦٦.

الفصل السادس

٩٩ - قوله «وهوبوجه من الكيفيّات المسموعة»

الذي يعدّ من الكيفيّات المسموعة هوالصوت الحاصل من التكلّم لانفسه، ويمكن عدّالتكلّم من مقولة «أن يفعل» كما يمكن عدّ إدراك الكلّيات فعلاً أو انفعالاً أو إضافة أيضاً بحسب الأقوال الختلفة فيه .

١٠٠ — قوله «و يسمّى فصلاً منطقياً»

المشهور تسميته بالفصل المشهوري و اختصاص الفصل المنطقي بمفهوم الفصل كالكلّي المنطقي الذي يطلق على المشتق الذي ينحل إلى ذات ثبت له مبدء الاشتقاق ٢.

١٠١ - قوله «فما أخذ في أجناسه...»

كون الفصل محصّلاً لإبهام الجنس لايقتضي اشتماله على حقايق الأجناس والفصول و مفاهيمها، كيف و هومفهوم بسيط لايوجد فيه أيُّ مفهوم آخر، فلايوجد في مفهوم النطق شيُ من مفاهيم الجسم والنامي والحسّاس وغيرها. قال في الشفاء: «إنّ الناطق هو «شيً له نطق» فليس في كونه شيئاً له نطق هو أنّه جوهر أو عرض، إلاّ أنّه يعرف من خارج أنّه لا يكون هذا الشيُ إلاّ جوهراً أو جسماً» ".

١ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥.

٢-راجع الفصل السابع من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٠٣ وص ٤١٤.
 ٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨، والفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل:
 ص ٥١٥، والمطارحات: ص ٣٤١.

۱۰۲ – قوله «ويتفرّع عليه...»

هذا مخلص لآسكال، وهو أنّ حدّ الإنسان لايصدق على النفس بعد مفارقة البدن، فلا تكون إنساناً حقيقة بلهي نوع آخر، لأنّ الحقيقة إلانسانية التي تُعرَّف بحدها التام تشتمل على الجزء الجنسي أعني الجسم، و بانتفائه تنتني تلك الحقيقة. فأجابوا عنه بأنّ نوعية النوع محفوظة بالفصل ولو تبدّل بعض أجناسه، فإنسانية الإنسان منحفظة بانحفاظ فصله المأخوذ من صورته أي من نفسه الناطقة ١.

لكن يرد عليه عدّة إشكالإت: عنها أنّ الله تقي الأيتخلّف فكيف يصع فرض انتفاء الجنس مع بقاء الذات؟ ومنها أنّ الكلّ ينتني بانتفاء جزئه، فكيف يجوز الحكم ببقاء الذات مع انتفاء بعض أجزائه أو تبدّله يجزء آخر؟ ومنها أنّه قدمر أنّ الفصل خاصة للجنس، فكيف يستصع وجوده في جنس آخر؟ إلى غير ذلك.

والحق في الجواب أن يقال: إن معنى يقاء إنسانية الإنسان بعد مفارقة النفس للبدن هو بقاء كمالاته الوجودية لابقاء حده الماهوي ولا تلازم بين بقاء الوجود على كمالاته وانحفاظ المهية على حدها، وإنها يتأتى هذا الجواب بفضل القول بأصالة الوجود، فلا تغفل. وقد أشرنا سابقاً إلى بقاء رسو بات القول بأصالة الهيئة بعد، وإن هذا الاحتلاط أيضاً ناشي منها، فتقطن.

أُنْ تُمَّ إِنَّ الشَّيْخُ ذَكُرْضُوابِطُ لَلْقُصُلِ الْانطيلِ بِذَكْرَهَا.

۱۰۳ حوله «ففصول الجواهرليست بجواهر»

قد اشته رمنهم أنّ أجنباس الجواهر وفيصولها جواهر، وأجناس الأعراض وفصولها أعداض، واستندلوا له بأنه لولا ذلك لجاز أن يكون مثلاً فصل الجوهر عرضاً وفصل العرض جوهراً، ويلزم منه تقوّم الجوهر بالعرض و بالعكس و دخول المقولات بعضها في بعض ". و اعترض عليه بأنه لوكان فصل الجوهر جوهراً لزم أن يكون الفصل مهية مركبة من جنس و فصل و كان جنسه الجوهر و احتاج إلى فصل آخر و هلم جرّاً فيتسلسل، وقدناقش فيه شيخ

۱ - راجيع الأمنيف ارتبع ٢٠ ص ٣٥-٣٦، وج ٥، ص ١٣٦ -١٣٧. ٣ - ١ - ١ مرم ١٤١١ أنه من القالة الملامسة من المتات الشفاء، و تعليقة صدراً لمتألمين: ص. ٩٨ أ - ٢٠٠٠

٧-واجع الفصل الرابع من القالة المخامسة من إلميّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ١٩٨-٢٠٠، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٩-٧١.

٣--راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٠٣، و ٥١٤.

الإشراق ا والإمام الرازي أيضاً بوجوه عديدة. وقال الرازيُّ بعد كلام له: «إنّا لانتخلّص من هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهريّة من قبيل اللوازم الخارجيّة بالنسبة إلى ما تحمّا» .

وقد تعرض صدرالمتألهين لتشكيكات الرازي وأجاب عنها يوجوه متعددة، ثم قال: «والحل في الجميع أنّ جنسية الجنس لايقتضي أن يكون جنساً لجميع مايندرج تحته سيواء كان نوعاً عصّ لا أو فصلاً عيضلاً، بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية، لكن يجب أن يُعلم أنّ عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كنا ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة، ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط، بل على نحوعروض المهية النوعية للشخص». وقال أيضاً: «فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هوالعروض بي هذه المواضع وأمثالها من العروض بنا عدوض بل هذا النحو من العروض إنّا يتعقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»؟.

وقال الشيخ في الشفاء: «و يجب أن يُعلم أنّ الذي يقال من أنّ فصول الجوهر جوهر و فضول الكيف كيف، معنى ذلك ان فصول الجوهريازم أن تكون جوهراً، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفة، لا أنّ فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم مهيّتها حدّا لجوهر على أنّها جواهر في أنفسها، وفصول الكيف يؤخذ في مهيّتها حد الكيفيّة على أنّه كيفيّة» أ.

و أمّا ما أفاده الأستاذ حمدظلة العالي فهو في الواقع تفسير لهذا الكلام الذي نقلناه عن الشيخ، و حاصله أنّ الغصل أمر بسيط لايتركب من جنس و فصل حتى يكون بجنس الفصل الجوهري جوهراً محمولاً عليه بالحمل الأوليّ، لكن لاينافي ذلك حل الجوهر عليه بالحمل الأوليّ، لكن لاينافي ذلك حل الجوهر عليه بالحمل الشائع، وكذا حل المقولات العرضية على فصول الأعراض ٥.

ثم إن صدر المتألمين ذهب إلى أن حقايق الفصول هي الوجودات الخاصة للمهتات، فليست بجواهر ولا أعراض الكن هذا الكلام يحتاج إلى تأويل، ضرورة أن الفصل جزء للمهتة النوعية، ولامعنى لجعل الوجود جزء للمهتة، فليتأمّل.

١- راجع المطَّارحَاتُ: صَ ٢٢٨ و ٣٣٠ و ٢٩٠، و حكمة الإشرَّاقُ: صُ ٢٨- ٨٠ مُــ ٨٠٠.

٧-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٦. تنتي من المنافقة المن

٣-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٥٣-٣٦٣، وراجع تعليقة الشفاء: ص ٧٠٢-٧-٨٠٢.

٤ – راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥١٤. ٥ – راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩ – ٤١.

⁻ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٦.

۱۰۶ — قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أنّ الصورة الجسميّة والنفس نوعان من الجوهر مندرجان تحته، وكلُّ واحد منها جزء صوريٌّ لنوع آخر، فإذا أُخذ لابشرط كان فصلاً، فيصحّ أن يقال: بعض الفصول الجوهرية جوهر بالحمل الأوّليّ.

وحاصل ما أفاده —م تظلّه — في جواب الإشكال أنّ الفصل وإن كان مأخوذاً من الصورة وكان مفهوم متحداً بوجه مع مفهوم الصورة ، إلاّ أنّ المفاهيم تختلف أحكامها باختلاف الاعتبارات. ففهوم الفصل مفهوم ناعتي حيثيته أنّه مميزذاتي للنوع ، فليس بنفسه مهية تامّة حتى يعد نوعاً من الجوهر ويؤخذ الجوهر في حدّه و يحمل عليه حملاً أولياً. و أما الصورة فلها اعتبارات مختلفة لكل واحد منها حكمه الخاص: أحدها اعتبار أنّها مهية بشرط لا ، فمن هذه الحيثية لاتحمل عليها المادّة حملاً أولياً ، ولا تكون مندرجة تحت المهية الكلّية للمادّة. و ثانيها اعتبار كونها متحدة مع المادّة (بناءً على كون التركيب بين المادّة والصورة اتحادياً) فمن هذه الحيثية يصح حمل الجوهر و سائر المفاهيم المنتزعة عن المادّة حملاً شائعاً . و ثالثها كونها تمام حقيقة النوع لأنّ شيئية الشي بصورته ، فمن هذه الحيثية أيضاً شائعاً . و ثالثها كونها تمام حقيقة النوع لأنّ شيئية الشي بصورته ، فمن هذه الحيثية أيضاً تحمل عليها المفاهيم الذاتية للنوع بما فيها الجوهر . و أمّا النفس فلها مزيّة أخرى لكونها مجرّدة في ذاتها و كون وجودها لنفسها ، فمن هذه الحيثية أيضاً يحمل عليها الجوهر . والظاهر أنّ في ذاتها و كون وجودها لنفسها ، فمن هذه الحيثية أيضاً يحمل عليها الجوهر . والظاهر أنّ في ذاتها و كون وجودها لنفسها ، فمن هذه الحيثية أيضاً يحمل عليها الجوهر . والظاهر أنّ .

ثم إنّه -مذظله- صرّح بأنّ ملاك انتزاع المهيّة هو كون الوجود في نفسه و إن كان ذلك الوجود عين الوجود للغير، فيلزم من ذلك أن تكون الصورة باعتبار أنّ لها وجوداً في نفسها ذات مهيّة، و تكون نوعاً من أنواع الجوهر بحيث يحمل عليها حملاً أوليّاً. فلا وجه للتحاشي عن ذلك لا والاستشكال في عدها من أنواع الجوهر كماسيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة أيضاً. وعلى هذا فالأولى في الجواب أن يقال:

و أمّا الصورة فلها حيثيتان: إحداهما حيثية وجودها في نفسها، وبهذا الاعتبار تكون نوعاً من أنواع الجوهر و يحمل عليها حملاً أوليّاً؛ وثانيتها حيثيّة وجودها للمادّة، وبهذا الاعتبار لا تنتزع عنها الماهيّة، ويكون حكمها حكم الفصل.

ويستشعر من كلامه في آخر الفصل أنّ مصحّح كون النفس من أنواع الجوهر كون

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١-٤٣٠

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩ - ٤٠.

وجودها لنفسها (لافي نفسها) وهومع فساده في نفسه —لاستلزامه عدم انتزاع المهيّة عن الأعراض — لايوافق صدر كلامه حيث صرّح بأنّ الملاك هوكون الوجود في نفسه (لالنفسه) فليتأمّل.

١٠٥ — قوله «وأمّا الصورة...»

لقائل أن يقول: كون الصورة بشرط لابالنسبة إلى المادة و كذا كون المادة بشرط لا بالنسبتة إليها إنّا يقتضي عدم حمل إحداهما على الأخرى بالحمل الأوّليّ، لاعدم حمل جنس من الأجناس عليها. ويمكن أن يقال في الجواب: الكلام في الصورة الجسمية (أي الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) التي يؤخذ عنها فصل الجسم، والهيولى الاوّلى التي يؤخذ عنها جنسه— كما أصرّ عليه صدر المتألّهين ا ومقتضى كونها بشرط لا تباينُها، فلايكون بينها اتّحاد مفهوميّ ولا يحمل شيّ منها على الآخر بالحمل الأوّليّ. ولكن للقائل أن يعود ويقول: أحكام المفاهيم تختلف حسب اختلاف الاعتبارات، فعدم حل مفهوم المّادة مأخوذاً لابشرط —وهو المتبار الجنسية—عليها، فليتأمّل.

١ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧ - ٣٨.

الفصل السابع

1 م 1 - قوله «فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه»

و ذلك بأن يؤخذ مهماً ولابشرط، لا كمهية تامة.

٧٠١ - قوله «ثم إنّ المهيّة النوعية...»

لقد أشار في كلامه هذا إلى عدّة مسائل:

الأولى: أن كل مهية نوعية مشاركة لهية أخرى في معنى ذاتي يحلّل العقل مفهومها إلى جنس وفصل، سواء كانت في الخارج بسيطة كالمفارقات والأعراض أو مركبة من مادة وصورة كالأجسام. وهذان المفهومان مأخوذان لابشرط، كما أنهما ناقصان يستدعي كلٌّ منها مفهوماً آخرينضم إليه ويتحدان كمهية واحدة، فكلُّ واحد منها عين المهية التامة مفهوماً وإن كان لكلٍ منها خاصته من التحصّل والإبهام. ولذلك يكون الحمل بينها وبين المهية النوعية أولياً، بخلاف الحمل بينها أنفسها لتغاير حيثية الإبهام والتحصل.

الثانية: انّ لكلّ مهيّة —سواء كانت بسيطة أو مركّبة — وجوداً واحداً في الخارج، ضرورة امتناع انتزاع مهيّة واحدة من وجودين بما أنّهما وجودان اثنان.

الشالشة: انّ الجنس والفصل لايوجدان في الخارج إلاّ بوجود واحد هو وجود المهيّة النوعيّة. وهذا الكلام واضح بناءً على أصالة المهيّة، وأمّا بناءً على أصالة الوجود فلايستقيم إلاّ بحسب الاعتبار (، فإنّ حيثيّة الجنس والفصل حيثيّة عقليّة لا خارجيّة، فلا وجود لمها

١-راجع الفصل السابع من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥١١، راجع القبسات: ص ١٤٧.

في الخارج حقيقةً، وأمّا باعتبار الثبوت الخارجيّ للمهيّة فيقال وَلَمّا كان كُلُّ واحد منها عين المهيّة وكان الحمل بينه وبين المهيّة حلاً أوليّاً ولم يكن للمهيّة إلاّ وجود واحد كان ذلك والوجود بعينه وجوداً للجنس والفصل معاً.

الرابعة: ان المهية التوعية إذا كانت مركبة في الخارج من مادة وصورة كان الجنس مأخوذاً عن منادة وصورة كان الجنس مأخوذاً عن منادتها والفصل عن صورتها بأخذ مفهوميها لابشرط . وجريان هذه القاعدة في المهيئة الجنسمية مبنيًّ على كونها مركبة من الهيولي والصورة ، و ثانياً على كون أمفهوم جنسها مأخوذاً من الصورة لكن كلاهما حلَّ نظرة أن خنسها مأخوذاً من الصورة لكن كلاهما حلَّ نظرة أن

الخامسة: انّ التركيب إنّما يكون حقيقيّاً إذا حصل من تألّق الأجزاء أمر آخروراء ها له أثر جديد وراء آثار الأجزاء، كما تحصل الواليد من تركّب العناصر و لها آثار خاصة وراء مجموع آثار العناصر، و كما يحصل الجسم من اجتماع المادة والصورة على رأي المشّائين وقدوقع الاختلاف في أنّ تركّبها هل هوانضماميّ أو اتحاديّ، وقد ذهب المشّائين وصدرالدين وصدر المتألّهين إلى الثاني ، وتبعهم الأمتاذ مدنظله العالى ويمكن السيد صدرالدين ومدر المتألّهين إلى الثاني ، وتبعهما الأمتاذ والصورة) إلاّ إذا حصل التعاد بينها.

السادسة: ان أجراء الركب الحقيقي يحتاج بعضها إلى بعض حتى تتحد كحقيقة واحدة، وقد عدّوا هذه المسألة ضرورية، وقدمر الكلام فيها تحت الرقم (٩٧).

ثم إنّ الأستاذ -مذظله العالى- بعد الإشارة إلى المسألة الثالثة عطف الكلام على المسألة السادسة، وكأنّه أراد أن يشير إلى أنّ السابقة هي مبنى اللاحقة، لكن موضوع الأولى هو الأجزاء الذهنية وموضوع الثانية هو الأجزاء الخارجية، وعلى فرض اعتبار الجنس والفصل جز ثن خارجيّن فلا يصحّ جعله مبنى لهذه القضية البيّنة.

ولا يخنى أنّ مفادالمسألة السادسة هواحتياج أجزاء المركّب بعضها إلى بعض في الجملة، وهمو أعـمُّ من كون تـركـيب الأجـزاء اتّـحـاديّاً، ولعلّه لأجل ذلك عبرّ الأستاذ ــمدّظلّه العاليــ بقوله «يترجّح» دون أن يؤكّد عليه كنتيجة يقينيّة.

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧، وراجع الشوارق: خاتبة المسألة الخامسة من الفصل الثاني: ص ١٥٩.
 ٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٢٨٢-٢٨٦، وخاتبة المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص
 ١٦٠-١٦٠.

تعليقة النهاية

١٠٨ - قوله «وذلكأنّ الكثرة...»

يرد على هذه الحجة أنّ نني كون الكثرة من ذاتيّات مهيّة وعوارضها اللازمة لايثبت كونها عرضاً مفارقاً لها ممّا يحتاج في عروضه إلى سبق مادّة و استعداد، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي ينتزعها العقل و يكون عروضها في الذهن و اتّصافها في الخارج. ولعلّه لأجل ذلك عدل الأستاذ —مدظلّه—عن جعل الكثرة «عرضاً مفارقاً» إلى قوله «كانت الكثرة بعرض مفارق» لكنّه بذلك لا يكون عدلاً للتقادير الثلاثة الأخر، ومع ذلك لا يجدي في دفع الإشكال، فإنّه لوكان مثل هذه العوارض محتاجاً إلى سبق استعداد ومادة لاحتاج الوحدة أيضاً إليها، وهو كماترى. وكيف كان فالحجة منقوضة بالمجرّداب المثاليّة بناءً على القول بالوجود العيني لها و تعدّدها.

ويمكن إقامة حجّة على تفرُّد كل من المفارقات العقليّة بصيغة توافق أصالة الوجود، و هي أن يقال: تحقُّق الكثرة في الوجود إمّا أن يكون بلحاظ المراتب الطوليّة، و إمّا أن يكون بلحاظ اختلاف حدود الوجودات العرضيّة، و إمّا أن يكون بلحاظ انفصال بين وجودين مسّحدين بحسب المهيّة و بحسب المرتبة الوجوديّة، و الأوّلان ينافيان الوحدة النوعيّة، والأخير يستلزم الوضع، وهوينافي التجرّد العقليّ. لكن يلاحظ عليها أنّ حصر الكثرة في الوجوه الشلا ثة غير عقليّ لعدم الدوران بين النفي و الإ ثبات، فلاينفي احتمال وقوع الكثرة بنحو آخر، و إن لم نكن نعقله بالفعل.

١- راجع الفصل الشاني من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين عليه: ص ١٨٩، و راجع التحصيل: ص ٥٠٥، والمسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٦، والتعليقات: ص ١٤٤.

المرحلة السادسة

الفصل الأول

۱۰۹ — قوله «وهي المسمّاة بالمقولات»

سمّيت بذلكُ لأنّها تحمل على الأشياء حملاً ذاتياً ولا يحمل عليها شي كذلك لأنّه ليس فوقها جنس. وأمّا حمل الفصول عليها فقدمر أنّه حل عرضيّ.

١١٠ - قوله «فلايكون شئ واحدٌ جوهراً وكماً معاً»

وزعم قوم جواز كون شئ واحد جوهراً وعرضاً، ولهم شبهات ذكرها في الأسفار و أحاب علمها ١.

١١١ - قوله «إنّ المقولات عشر»

و أوّل من أحصاها هوالمعلّم الأوّل في كتابه «قاطيغورياس» (= المقولات) و كذا في كتابه «طوبيقا» (= الجدل) وصرّح في الثاني بأنّ عدّتها عشرة "، ونقل عنه أتباع المشّائين من فلاسفة المسلمين، وحكى أبوالبركات البغداديّ عنه أنّ الأجناس العالية عشرة، تسعة منها اعراض، منها وجوديّة كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد و نحوها، ومنها ذهنيّة كالبيسب والإضافات كالبياض قال شيخ الإشراق مالفظه «وأمّا المقولات فليست مأخوذة

١-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٨٠-٢٨٥، وراجع الفصل السادس من المقالة الأولى من قاطيغورياس
 الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٢٩٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦١-١٦٤، والقبسات: ص
 ٤-٤٥.

٢ - راجع منطق أرسطو: الجزء الأول، ص ٣٥.

٣-راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو: ص ٥٠٢.

٤ - راجع المعتبر: ج٣، ص ١٤، وراجع التعليقات: ص ١٧٤ و ١٧٥.

عن المعلّم بل عن شخص فيثاغوري يقال له «أرخوطس» وليس له برهان على الحصر في العشرة» أ. ولعلّه وقف على كتاب لأرخوطس باسم المقولات فظن أنّه نفس الكتاب الذي ينسب إلى أرسطو. قال الحسن بن سوار «ويقال إنّ أرخوطس رسم كتابه في المقولات وهويتضمّن المعاني التي يتضمّنها كتاب أرسطوطاليس هذا إلاّمعاني يسيرة في الأقاو يل الكلّية...» ك. وكيف كان فلاينبغي التشكّك في نسبة المقولات العشر إلى أرسطو.

وقال صدر المتألمين: «إنّ المراد من انحصار الأشياء فها أنّ كلّ ماله من الأشياء حدٍّ نوعيٌ فهومنحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكلّ شيٌ حدٍّ و إلاّ يلزم الدور أوالتسلسل» وقال في موضع آخر: «إنّه لامقولة خارجة عن هذه العشرة، والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداء تها ولذلك طويناها» ثمّ تعرّض لكيفية خروج الوحدة والنقطة و الآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة و كذلك الفصول البسيطة والمشتقّات والأعدام منها، وقال في آخر كلامه «والشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر، وذلك لايناقض دعوى عشرية الأجناس العالية، فإنّ الدعوى أنّ كلّ ما كانت له مهيّة متحصّلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات. فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفورية والأخيرة والأنواع البسيطة والمويّات الشخصيته خروجها غيرقادح في الحصر» ؟.

وقال الشيخ في موضع من الشفاء: «وأمّا نحن فلانتشدَّد كلَّ التشدُّد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة، وأنّ كلّ واحد منها حقيقيُّ الجنسيّة، ولاشيُّ خارج منها» ٥.

۱۲۲ — قوله «ومفهوم العرض...»

الفرق بين مفهوم العرض ومفهوم الجوهربأنّ الأوّل منتزع من نحو وجود الشي دون الشاني تحكم، فإنّ الجوهر هوالذي يوجد لافي موضوع، و

١ ــ راجع التلويحات: ص ١٢.

٧- راجع تعليقة الحسن بن سوار على ترجة كتاب المقولات، في منطق أرسطو: ج ١، ص ٧٩.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١.

٤ - راجع الأسفار: ج ٤ ، ص ٦ .

۵-راجع الفصل الشاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء (ص ٤٧) وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦٩- ١٧١.

لازمه أن يكون كلاهما من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية الفلسفية كها اختار في حكمة الإشراق، وقال في التحصيل: «ولعلّ نسبة الجوهر إلى ما تحته في أنّ الجوهر لازم نسبة العرض إلى ما تحته — إلى أن قال — فيشبه أن يكون الجوهريّة من لوازم الجسم وغيره ممّا هو تحت الجوهر». ومن جانب آخر فقد أنهى المقولات في القبسات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض حيث قال في كلام له «فإذن لمقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكلّ حقيقة متأصّلة من المهيّات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة وفليتثبت» ". وقال في المطارحات بعد ذكر المقولات العشر والمناقشة فيها: «و يكني تقسيم المهيّات إلى جوهروهيئة» أ.

11۳ - قوله «وعن بعضهم ان المقولات أربع» هوعمر بن سهلان الساوجي صاحب البصائر ٥.

١١٤ — قوله «وعن شيخ الإشراق...»

قال في التلويحات: «ولمّا كان المحمول عليه الوجود إمّا موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإمّا موجوداً لا في موضوع وهو الجوهو وإمّا موجوداً فيه إمّا غيرقار الذات كالحركة، أو قارّها الذي لا يعقل إلاّمع الغيروهو المضاف، والقارُّ الغير الإضافي إمّا أن يوجب لذاته التجزّي والنسبة وهي الكمية، أو لا يوجب لذاته ذاتك وهو الكيف، فانحصرت الأمّهات من المقولات في خسة» ؟.

١- راجع حكمة الاشراق: ص ٦١، وص ٧١.

٢ ــ راجع التحصيل: ص ٣٥٢.

٣_راجع القبسات: ص ١٠٠٠

٤ ــ راجع المطارحات: ص ٢٨١.

۵-راجع المطارحات: ص۲۷۸.

٦-راجع التلويحات: ص ١١.

الفصل الثاني

١١٥ - قوله «وتقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنه...»

قد اصطلحوا على الفرق بين الحل والموضوع باختصاص الموضوع بما هومستغن عمّا يوجد فيه، وعلى ذلك يكون قيد الاستغناء توضيحيّاً. وقد نسب شيخ الإشراق إلى القدماء تعريف الجوهر بالموجود الذي يسلب عنه الكون في الموضوع و إن لم يكن له مهيّة. قال الشيخ في النجاة «لوقال قائل في الأوّل -بلاتحاشٍ - إنّه جوهر لم يعن إلا هذا الوجود و أنّه مسلوب عنه الكون في الموضوع» ".

117 — قوله «كها تقدّمت الإشارة إليه»

وذلك في الفصل السادس من المرحلة الخامسة .

١١٧ – قوله «ومن الأعراض مالاريب في عرضيّته»

المتيقَّن من الموجودات العرضيّة هوالكيف النفسانيّ المعلوم بالعلم الحضوريّ و يليه الكيف المحسوس في الجملة. ونقل في الشفاء أقوالاً من بعض القدماء بجوهريّة الكم والكيف^٥.

٣- راجع النجاة: ص ٢٥١.

١- راجع الفصل الاول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٢٩٦، والأسفان ج ٤، ص ٢٣٠-٢٢٩.

٧- راجع المقاومات، ص ١٢٩، والمطارحات: ص ٢٢٠.

٤ ــوراجع هذه التعليقة: الرقم ١٠٤ و١٠٥.

۵--راجع الفصل الأول من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

11 A - قوله «لأنّ كون المهيّات العرضيّه...»

حاصل الحجة أنّ العرض قائم بالموضوع، فإن كان الموضوع نفسه قائماً بموضوع آخر من غير أن ينتهي إلى ما حيثيّة ذاته حيثيّة الاستغناء عن الموضوع لتسلسل. فهناك مهيّة حيثيّة ذاتها أنّها لا في موضوع، و بعبارة أخرى: كونها لا في موضوع، ذاتيٌّ لها أو كاشف عن معنى ذاتيٌّ ، و هذا بعينه معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته.

و يلاحظ عليها أنّ قيام العرض بالموضوع يستلزم وجود مالا يحتاج إلى موضوع ، لكن لا يستلزم كون الجوهر معنى جنسيّاً ، بل يكني أن يكون موضوع العرض بحيث ينتزع العقل عنه هذا المفهوم ، و بعبارة أخرى: يكني أن يكون الجوهر ذاتيّاً لموضوع العرض باصطلاح كتاب البرهان كالإمكان للموجودات الممكنة والوجوب للواجب تعالى، والعرض للمهيّات العرضيّة ، ولا يلزم أن يكون ذاتيّاً باصطلاح كتاب إيساغوجي .

١١٩ — قوله «جامعاً ماهو يّاً» مفعول لـ «استلزم» في الموردين.

٠١٠ ـ قوله «وانتهت المهيّات إلى مقولتين»

قدعرفت أنّه لادليل على فساد هذا التالي، والأولى النقض بالإمكان الذي هومعنى وحداني منتزع عن جميع الجواهر والأعراض، فيلزم كونه جنساً مشتركاً بينها،بل النقض عفهوم الوجود المشترك بين الواجب والمكنات.

١٢١ - قوله «فالمعول في إثبات...»

كتب الأستاذ — مذظله — في هامش الكتاب «كون وجودالعرض لغيره (ناعتاً للغير) معنى سلبيّ — إلخ — » ويلاحظ عليه أنّ كونه معنى سلبيّاً ممنوع ، بل لقائل أن يعكس الأمر في قي قل «كون وجود الجوهر لا في موضوع ، معنى سلبيّ » قال الشيخ في إلهيّات الشفاء «وليس معنى جوهريّها إلاّ أنّها أمر ليس في موضوع — إلى أن قال — و أمّا أنّه ليس في موضوع فهوسلب » أ. ومع التسليم فعدم اقتضاء المهيّة للمعنى السلبيّ ممنوع ومنتقض بالإمكان الذي هوسلب الضرورتين على ما صرّح به. ويستفاد من كلامه هذا أنّ المفهوم الجامع إذا كان مفهوماً إيجابيّاً كان ذاتيّاً أو لازماً للذات بحيث يكشف عن وحدة ماهويّة ، لكنّه ممنوع ومنتقض بمفهوم الوجود ، فليتأمّل .

١-راجع العصل الثابي من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين عليه، ص ٨٤.

الفصل الثالث

١٢٢ - قوله «قالوا إنّ الجوهر...»

هذا التقسيم للمشائين\، وهومبنيًّ على وجود الهيولى كجزء للمهيّات الجوهريّة الماديّة، ولابدّمن جزء آخر لها هوالصورة، ومع إنكارها —على ماذهب إليه الإشراقيّون والمحقّق الطوسيّ— تصير الأقسام ثلا ثة: المجرّدات التامّة، والنفوس، والجواهر الجسمانيّة. ويمكن إلحاق قسم آخر إليها وهو الجواهر المثاليّة (البرزخيّة) التي لها صفات الأجسام على نعت الشبات. وقولهم «ذاعلاقة انفعاليّة» احتراز عن العلاقة الفعليّة التي للعقول. وقال في التلويحات: «و أقسام الجوهر أربعة: جسم، وجزءاه الهيولى والصورة، والخارج من هذه الأقسام الشلائة المفارقات» وكلامه هذا مبتنٍ على مماشاة المشائين، و إلاّ فهو من المنكرين لوجود الهيولى.

۱۲۳ - قوله «على أنَّك قد عرفت...»

قدمر الكلام فيه تحت الرقم (١٠٤ و١٠٥).

۱۲۶ - قوله «ثم قال مشيراً...»

حاصل وجه الأجودية أنّ الكائن في المحلّ لايختص بالصور المادية ، فإنّ الصور الإدراكية أيضاً حالة في النفوس". ولا يخفى أنّ الصور الإدراكية من قبيل الكيفيّات

١ - راجع آخرالغصل الاول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٤٧،

٢ - راجع التلويحات: ص ٦، والمطارحات: ص ٢٢١.

٣-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٣٤، وج ٥، ص ٧٠.

١٣٥ المقولات العشر

النفسانيّة عندالمشهور، فهي خارجة عن المقسم، وأمّا القول الآخر فتقييمه موكول إلى محلّه.

١٢٥ - قوله «على أنّ عطف...»

من الواضع أنّ التقسيم الأوّليّ للجوهر لابد و أن يكون شاملاً لجميع الجواهر، فالمراد بالصورة الماديّة جميع الصور المنطبعة في المادة لاالصورة الجسميّة (أي الا تصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) خاصّةً، وعطف الصور الطبيعيّة (أي العنصرية والمعدنيّة وغيرها) على الامتداديّة (أي الصورة الجسميّة) إشارة إلى هذا التعميم، وليس بصدد تقسيم ثانويّ حتى يرد عليه مثل هذا الإشكال.

الفصل الرابع في ماهيّة الجسم ا

١٢٦ — قوله «ونسب إلى أفلاطون»

وينسب إلى الرواقيّين، وبه قال في حكمة الإشراق٢.

١٢٧ - قوله «ونسب إلى شيخ الإشراق»

وهوظاهر كلامه في التلويحات"، وقد تصدّى الشرّاح للجمع بين قوليه ً.

۱۲۸ على قوله «ومثله كلّ وسط مفروض»

أي من الأجزاء التي لا تتجزّى، يعني أنّه كلّما ازداد الوسط عدداً لم يؤثّر في الحجب شئةً٥.

179 - قوله «قال الشيخ في الشفاء؟»

وقد ذكر تفصيل القول في انقسام الأجسام في الطبيعيّات^٧، وقد تصدّى صدر المتألّهين

٣-راجع التلويحات: ص ١٤.

٤ - راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٧ - ١٨.

۵—راجع النمط الأول من شرح الاشارات، وراجع الاسفار: ج ۵، ص ٢٩ — ٤٦.

٦—راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، والأسفار: ج ۵، ص ٢١.

٧-راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: ص ٨٥-٩٥.

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين؛ ص ٤٨، والأسفار: ج ٥، ص ٢- ١، والقبسات: ص ١٨٣- ٢٠.

٢ – راجع حكمة الإشراق: ص ٨٠ وص ٨٨.

١٣٧ المقولات العشر

لإ ثبات أنّ هذه المسألة من مسائل الفلسفة الأولى، وإنّما تعرّض الشيخ لها في الطبيعيات باعتبار كونها من مبادئ علم الطبيعة ١.

١٣٠ - قوله «نعم لوسلم...»

حقيقة الطاقة ليست معلومة بعدُ بحيث يمكن تقديم تفسير فلسفي قاطع لها، وبناء على كون الأجسام المتعارفة (المادّة الفيزيائيّة) حاصلة من تراكم الطاقات، لا تخرج الطاقة عن حدّ الجسم بالاصطلاح الفلسفيّ – حتى يستلزم فرض جنس فوقه، لاستحالة تركّب مايقبل الأبعاد الثلاثة ممّا ليس كذلك وقد أشارقي الأسفار إلى قول شاذ بأنّ الماء رطوبة متراكمة، و ان التراب يبوسة متراكمة ؟.

۱ ــ راجع الأسفار: ج ۵، ص ۲۷، والقبسات: ص ۱۹۱. ۲ ــ راجع الأسفار: ج ۵، ص ۶۷.

الفصل الخامس

١٣١ - قوله «في ماهيّة المادّة»

لاريب في أنّ الموجودات المادية تتبدّل إلى موجودات مادية أخرى، فتتجدّد لها آثار خاصة. فالمتبدّل منه يسمّى بالقياس إلى المتبدّل إليه مادة و هيولى، و إذا كان المتبدّل منه نفسه متبدّلاً من موجود آخر كان الموجود الأسبق مادة بالنسبة إلى السابق، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مالم يتبدّل من موجود آخر فيسمّى بالهيولى الأولى و مادة المواد.

ثم إنّ المتبدّل إليه ليس مباثناً للمتبدّل منه بالكلّية ١، و إلاّ لم يكن التبدّل إلاّ عبارة عن انتفاء موجود و تحقّق موجود آخر، فلابدّ من أمرمشترك بينها ٢. وهذا الأمر المشترك لا يخلومن أن يكون كلّ المتبدّل منه، أو كلّ المتبدّل إليه، أو بعضاً من كليها. ولا يجوز أن يكون كلّ كليها و إلاّ لم يحصل تبدُّل، ولا أمراً يباينها بالكلّية لاستلزامه خلاف الفرض، كيف وقد فرضناه أمراً مشتركاً بينها. فعلى الأول يكون المتبدّل إليه واجداً لكلّ المتبدّل منه مع أمر زائد عليه كالعناصر المتبدّلة إلى النبات مثلاً، وعلى الثاني يكون بالعكس كالنبات المتبدّل إلى عناصره الأوليّة، وعلى الثالث يفقد المتبدّل جزءاً و يحصل على جزء آخر، كما يقال في تبدّل الماء بخاراً إنّ الصورة المائيّة تفسد و تحدث الصورة البخارية مكانها أي في الماقية من الماء.

شم إنّه يقع الكلام في أنّ الجزء المشترك هل هوموجود بالفعل في كلتا الحالتين أويكون فعليّته رهن الجزء الآخر بحيث يكون كلّ من المتبدّل منه والمتبدّل إليه ذافعليّة واحدة هي

١--راجع حول معنى التبدّل والانقلاب الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٧ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ٦٥، والمعتبر: ج ٣، ص ٢٠١ . - ٢

فعلية الصورة فقط، فإن جازكون الأمرالمشترك باقياً بفعليّته فيها أمكن القول بكون الهيولى الأولى موجوداً بالفعل باقياً بعينه في المركبات والمواليد، وهذا هوالقول المنسوب إلى أفلاطون و أشياعه من الرواقيّين على مانسب إليهم — ومن تبعهم من فلاسفة المشلمين كشيخ الإشراق والمحقّق الطوسيّ وغيرهما، وإن لم يجز ذلك تعين القول بكون المادة المشتركة أمراً بالقوّة، وإنّها تصير بالفعل بفضل الصور المتعاقبة عليها، وبالتالي تكون الهيولى الأولى في ذاتها فاقدة للفعليّة، وتتحصّل بالفعل بعرض الصورة الجسمية الملازمة لها، وهذا هوالذي ينسب إلى أرسطور و أشباعه، وإليه ذهب أكثر فلاسفة المسلمين كالفارابيّ والشيخ الرئيس وصدرالمتألهين.

وللهيولى اصطلاحات أخرى حسب الاعتبارات المختلفة، قال الشيخ: «وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابل لصورة أو لصوريسمًى هيولى لها، ومن جهة أنها بالفعل حاملة لصورة يسمًى في هذا الموضع «موضوعاً» لها —وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع المذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإنّ الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتة، هذا — ومن جهة أنها مشتركة للصور كلّها تسمّى «مادة وطينة» ولأنها منحل إليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جلة المركب يسمّى «أسطقساً» و كذلك كلّ مايجري في ذلك بحراها، ولأنها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه يسمّى عنصراً وإذا «عنصراً» و كذلك كلّ مايجري في ذلك بحراها، فكأنها إذا ابتدئ منها يسمّى عنصراً وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها يسمّى أسطقساً، إذا الأسطقس هوأبسط أجزاء المركب»؟.

وقال صدر المتألّهين: «وربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ماللفلكمن الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبداً بالفعل، وكذلك يسمّونه مادّة مع أنّ مادّة كلّ واحد من الفلكيّات مخصوصة به» أ.

١٣٢ - قوله «الاريب أنّ الجسم...»

قدظ هرمن البيان السابق أنّ أساس النزاع في مسألة الهيولي هوأنّه هل يوجد في الأجسام

١ - وبه قال أبوالبركات في المعتبر: ج٣، ص ١٩٥.

٢ ــ و انكر ابوالبركات نسبة القول بان الهيولى قوة محضة إلى أرسطو، فراجع المعتبر: ج ٣، ص ٢٠٠.

٣-راجع الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفنّ الاول من طبيعيّات الشفاء: ص ٥٠.

٤ – راجع شرح المنظومة: ص ٢١٦، وراجع المعتبر: ج ٢، ص ١٠ – ١٥.

جزء يكون في ذاته أمراً بالقوّة فاقداً لأي فعليّة سوى فعليّة أن لافعليّة له على حدّ تعبيرهم الولا؟ وقد يعبّر عنه بالاختلاف في وجود الهيولى الأولى وعدمها، كاقد يعبّر عنه بأنّ الجسم هل هو الهيولى الأولى أوهوهيولى ثانية مركّبة من جزء غير متحصّل هوالهيولى الأولى و آخر متحصّل هوالهيولى الأولى و آخر متحصّل هوالصورة الجسميّة. وقد عرفت أنّ المشّائين و أتباعهم قائلون بكون الجسم مادّة ثانية مركّبة من الهيولى الأولى والصورة الجسميّة، وقد أقاموا على ذلك حجّين معروفتين ببرهان الوصل و الفصل و برهان القوة والفعل، وقد بيّنها الشيخ في إلهيّات الشفاء وصدرالمتألّهين في الأسفار مع أبحاث تتعلّق بها "، و تعرّض لحجج ضعيفة أخرى و لمايرد عليها "، كما أنّه تعرّض لإشكالات شيخ الإشراق و الإجابة عليها ".

وقدعول الأستاذ - مذظله العالي - على البرهان الثاني، وحاصله أن للجسم حيثيتين: إحداهما حيثية كونه قابلاً للصور و الأعراض اللاحقة به، وهما حيثية تان متباينتان، فلابد من كونه مركباً من أمرين عينيّين وهما الهيولى اليّي حيثيّة ذاتها حيثيّة القوّة والقبول، والآخر هوالصورة الجسمية التي بها فعليّة الجسم ٥. ثمّ تعرض لإشكالات أوردت على الحجّة و تصدّى للإجابة عليها.

وحيث إنّ مدار الاستدلال والإشكال والجواب على مفاهيم القوة والإمكان والحستعداد ينبغي الإشارة إلى معاني هذه الألفاظ، فنقول: أمّاالإمكان على معاني في الاستعدادي المتعدادي الذي معانيه في الفصل الاقل من المرحلة الرابعة في المتن، ومنها الإمكان الاستعدادي الذي يعدّونه من مقولة الكيف كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة، وقد أشرنا سابقاً (تحت الرقم ٦٠) إلى أنّ الحق كونه من المفاهيم الانتزاعية.

وأمّا الاستعداد فقد قيل إنّه من مقولة الإضافة، وقيل إنّه كيفيّة ذات إضافة، ويفترق الإمكان الاستعداديّ عن الاستعداد بلحاظ النسبة إلى المستعدّله في الأوّل وإلى المستعدّ في الثاني.

١-راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ٥٥-٦٥ وراجع الفط الأول من شرح الاشارات، وراجع النجاة: ص ٢٠٢.

٤ – راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٧ – ١١٩.

٣-راجع الأسفار: ج٥، ص ١١٩ - ١٢٨.

٤ - راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧١ -٧٧.

۵-راجع الاسفار: ج۵، ص ۱۱۰.

٦ - راجع النمط الخامس من شرح الاشارات، وراجع التلويحات: ص ٤٨ - ٥٠.

و أمّا القوّة فلها معان مختلفة أيضاً ، ومن جلتها ما ينطبق على الإمكان الاستعدادي، وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين القوّة والاستعداد ، من أهمها اختصاص الاستعداد بالمعنى العرضيّ وشمول القوّة للمعنى الجوهريّ الذي ينطبق على الهيولى الأولى، و ذكروا أنّ النسبة بين القوّة الجوهرّية والقوّة العرضيّة هي النسبة بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ . وقد تستعمل القوّة بمعنى أخصً من الإمكان الاستعداديّ وهي القوّة بمعنى المقاومة وصعوبة الانفعال، ويعمّها الإمكان الاستعداديّ، كما أنّها قد تستعمل بمعنى أعمّ من الإمكان الاستعداديّ حيث تستعمل بمعنى مطلق الاستعدادي حيث تستعمل بمعنى مطلق الاستعداد في حين يخص الإمكان الاستعداد الشديد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اعتبروا استعداد الجسم لصيرورته شيئاً آخر عرضاً قائماً به، وقالوا إنّ الجسم بما أنّه أمر بالفعل (أي الا تصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) لايصلح أن يكون حاملاً للقوّة والاستعداد، ففيه حيثيّة أخرى جوهريّة حاملة لهذه القوّة العرضيّة، وهي الهيولى الأولى التي حيشيّة ذاتها حيثيّة قوّة جيع الصور الممكنة اللحوق بها، ولا فعليّة لها في ذاتها، ونسبة الهيولى إلى جميع الصور متساوية وإنّها تتعيّن صورة خاصة لها بعروض قوّة عرضيّة خاصة لها، فالقوّة الجوهريّة المبهمة تتعيّن باستعدادات عرضيّة، كما أنّ الجسم الطبيعيّ (وهو الا تصال الجوهريّ غير المتعيّن) يتحدّد بعروض الجسم التعليميّ له ".

ويلاحظ عليه أوّلاً أنّ القوّة و الإمكان الاستعداديّ مفهوم ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيّ قبل تحقّقه نفسه، وليس أمراً عينيّاً حتى يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه. توضيح ذلك أنّ التجارب تهدينا إلى أنّ تحقُّق كلّ حادث منوط بحصول أمورفيه و ارتفاع أمور أخرى عنه، و بعد معرفة ذلك نعتبر المادّة الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع مستعدّة لتحقّق الحادث المعيّن استعداداً تامّاً، وإذا كانت واجدة لبعض الموانع أو فاقدة لبعض الشرائط نعتبرها

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة، والفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ١٩٦، والنجاة: ص ٢١، والاسفار: ج ٣، ص ٢٠-٥، والتلويحات: ص ٣٠، والمطارحات: ص ٣٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٩، وراجع المرحلة التاسعة في المتن.

٧ ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٥، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين: ص ٣١٨.

٣- ولتحقيق معنى الجسم التعليمي راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية، والفصل الرابع من المقالة الثالثة
 من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٥٤ وص ١٠١، وراجع التحصيل: ص ٣١١،
 والاسفار: ج ٥، ص ٨٦- ٩٠.

مستعدة له استعداداً ناقصاً. وحسب اختلاف الشرائط الموجودة كثرة وقلة تختلف القوة والاستعداد شدة وضعفاً، وتماماً ونقصاً، وقرباً وبعداً. ولانعني بقرب استعداد الجنين للحياة وبُعد استعداد النطفة لها مثلاً إلا أنّ الشرائط الحاصلة في الجنين أكثر منها في النطفة الله وليس وراء تلك الشرائط عرض آخر يحل فيه يسمّى بالقوّة أو الإمكان الاستعدادي. وحيث إنّ حصول الشرائط تدريجي عادة يعتبر الاستعداد أمراً يشتد شيئاً فشيئاً، وهذا هوالذي يوهم أنّه أمر عيني يسير من الضعف إلى الشدة، ومن النقص إلى التمام، ومن البُعد إلى القرب. وليس كذلك في الواقع، كيف وقد يكون في منشأ انتزاعه أمور عدميّة كارتفاع الموانع.

وجدير بالذكر أنّ صدرالمتألّهين بالرغم من تأكيده في عدّة مواضع من كتبه على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً قائماً بالموضوع، صرّح في موضع من الأسفار بأنّ مرجع الإمكان الاستعدادي إلى زوال المانع والضدّ إمّا بالكلّية وهوالقوّة القريبة أو بالبعض و هوالقوة البعيدة ٢. وصرّح في المبدء والمعاد بأنّ معنى وجود الاستعداد في الخارج اتصاف البشئي الخارجيّ به ٣، ممّاهو كالصريح في أنّه من المعقولات الثانية الفلسفيّة لامن المعقولات الأولى المندرجة في المقولات الماهويّة.

وثانياً أنهم يعتبرون حدوث كل حادث جوهري أوعرضي متوقفاً على حصول استعداد في المادة، فلوكان الاستعداد عرضاً عينياً لتوقف حدوثه على حصول استعداد آخر و هكذا، فيلزم أن تحصل استعدادات وقوى غيرمتناهية لحدوث شي ما، وهو كماترى.

لايقال: إنَّما يلزم التسلسل إذا لم تنته سلسلة القوى إلى ماحيثيَّة ذاتها حيثيَّة القوّة.

فإنه يقال: الكلام في القوى العرضية التي تتعيّن بهاالقوّة الجوهرية (أي الهيولى) فلوكان عروض كلّ قوّة عرضية متوقّفاً على حصول استعداد لها لزم التسلسل، ولا يجدي كون الهيولى قوّة محضة لكلّ الصور و الأعراض، لخروجها عن تلك السلسلة.

لايقال: إنّ الهيولى تستدعي بذاتها قوة عرضيّة خاصّة، ثُمّ تصيرهي واسطة الاستعدادها لغيرها من الصور والأعراض.

١ - راجع المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٢ – راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٦.

٣-راجع المبدء والمعاد لصدر المتألمين: ص ٣١٨-٣١٩.

فإنّه يقال: نسبة الهيولى إلى جميع ما يحل فيها متساوية على الفرض، فلا معنى لاستدعائها لعرض معين، مضافاً إلى أنّ هذا الفرض يستلزم قِدم ذلك العرض بقِدم الهيولى —على زعمهم — فلا يجدي فرضه لتعليل الحوادث، فافهم.

وثالثاً أنّ القوة متقدمة على الفعل زماناً، فإن اعتبرت الهيولى الأولى قوة للصورة الجسمية أيضاً لزم تقدمها عليها بالزمان، ولزم أن يكون لها فعلية قبل حدوث الصورة الجسمية. فينقل الكلام إليها، مع أنّه يعارض قولهم علازمة الصورة الجسمية للهيولى داعًاً؛ و إن لم تعتبر قوة للصورة الجسمية لزم كون الهيولى قابلة لما ليس فيها قوّة قبوله، وفي ذلك هلم لأساس البرهان.

ورابعاً أنّه على فرض كون الإمكان الاستعدادي أمراً عرضياً محتاجاً إلى محلّ جوهري جاز أن يكنون محلّه هوالجسم بماله من الفعلية، لاسيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر. وأمّا قولهم انّ حيثيّة كون الشيّ أمراً بالفعل لا تتفق مع كونه قابلاً لشيّ آخر لمغايرة حيثيّة الوجدان لحيثيّة الفقدان، فمنوع، لأنّ هذا التغاير إنّها يحصل بتحليل من العقل، ضرورة عدم كون الفقدان أمراً عينيّاً. و هذا بدوره يدل على كون القبول أمراً انتزاعياً، منشأه اتّحاد وجود سابق بوجود لاحق، فالفقدان مفهوم ينتزعه العقل من نقص الوجود السابق، والقبول مفهوم ينتزعه من قياسه إلى الوجود اللاحق.

وخامساً أن الإمكان الاستعدادي على فرض كونه عرضاً حالاً في الجسم أمر موجود بالفعل، ولامعنى لقيامه بالقوة المحضة التي لافعلية لها.

لايقال: الهيول تتحصل بفضل الصورة الجسميّة الحالّة فيها، فيصح نسبة الاستعداد إليها بذلك .

فاتّه يقال: نسبة الاستعداد إلى الهيولى إنّها هوباعتبار كونها قوّة محضة لاباعتبار كونها متّحصّلة بالصورة، و إلاّ لما احتيج إلى اثبات جوهر هوعين القوّة.

وسادساً أنّ الوجود مساوق للفعلية، ولامعنى لفرض موجود في الخارج لاحظ له من الفعلية إلاّ أنّه لا وجود له؟!

لايقال: فقدان الهيولى للفعليّة إنّها هو بحسب ذاتها و بصرف التظرعن حلول الصورة فيها، وليس معنى ذلك وجود أمر فاقد للفعليّة مطلقاً، بل الهيولى توجد في الخارج مع الصورة و تتحصّل بتحصّلها.

فَإِنَّه بِقَال: لاشكَ أنَّه ليس للجسم أزيد من فعليَّة واحدة، فعني تحصَّل الهيول

بالصورة أنّ الصورة واسطة لعروض الفعلية والتحصّل للهيول، فالفعليّة ليست صفة ثابتة لها في الحقيقة، بل هي وصف بحال متعلّقها، نظير ما يقال من أنّ المهيّة موجودة في الخارج بعرض الوجود، فغاية مايمكن أن يقال بشأنها أنّها اعتبار عقليّ، وقد صرّح صدرالمتألّهين في موضع من الأسفار بأنّها أمر عقليّ ، وفي موضع آخر بأنّ المادّة أمر عدميّ ، وقال في المبدء والمعاد: «لاشكّ عندنا في أنّ الهيولى ليست أمراً مبايناً في الوجود لعلّته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلاليّاً، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، والهيولى منها بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، والظلّ أمر عدميّ في الخارج، إلاّ أنّ للعقل أن يتصور للظلّ معنى آخر غير الصورة يكون مهيّتها في نفسها قوّة شيّ و استعداد أمر حادث كما يتصور للظلّ معنى آخر غير الضوء مهيّته عدم النور و نقصانه » ".

لايقال: يمكن أن تكون الصورة واسطة لثبوت الفعليّة للهيولى لالعروضها، وعليه يكون اتصافها بالفعليّة حقيقيّاً.

فَإِنَّه يِقِال: حيثيّة الهيولي هي كونها قوّة محضة، وهذه الحيثيّة ذاتيّة لها لا تفترق عنها، فلامعنى لا تصافها بالفعليّة حقيقة بواسطة في الثبوت، وإلاّلكان لشي واحد فعليّتان اثنتان.

لايقال: كون القوّة ذاتياً للهيولى نظير كون الإمكان ذاتياً للمهيّة، فكما أنّ صيرورة المهيّة والمعلى لا تنافي كونها عن القوّة المحضة بالذات.

فإنّه يقال: إمكان المهيّة أمرعقليٌّ ينتزع من مقام ذات المهيّة التي يعتبرها العقل للموجودات الممكنة، وأمّا القوّة المزعومة للهيولى فهو أمر جوهريّ عينيّ على الفرض، فلا معنى لاجتماعها مع الفعليّة، وليس ذلك إلاّ اجتماعاً للمتقابلين.

لايقال: الجهة مختلفة، فاتصاف الهيولى بالفعليّة هوبالنظر إلى وجودها في نفسها، و اتصافها بالقوّة يكون بقياسها بالصور التي ستحلّ فيها، ولامانع من اتصاف الشي بمتقابلين من جهتين مختلفتين.

فإنَّه يقال: هذا أمارة كون القوة أمرأ عقليّاً لاعينيّاً، وإلآلزم تركّب الهيولي من حيثيّتين

١ - راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤.

٢ ــراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٤٦.

٣-راجع المبدء والمعاد: ص٢٦٥.

خارجيتين، ثم ينقل الكلام إلى حيثية قوتها، و هلم جرّاً. وإذا جازكون شي واحد في ذاته أمراً بالفعل، و بالقياس إلى شي آخر أمراً بالقوّة فليكن ذلك هوالجسم.

ثم إنّ برهان الوصل والفصل قريب المأخذ من هذا البرهان، وبالتأمّل في ما أوردنا عليه تعرف ما في ذلك البرهان أيضاً، فتدبّر جيّداً.

۱۳۳ - قوله «لايقال: لاريب...»

هذا الإشكال قريب من رابع الإشكالات التي أوردناها على البرهان ومما نقله صدرالمتألّهين عن بعض شيعة الأقدمين ، وحاصله على ماقرره الأستاذ -مدّظلّه العالي - أنّا نسلّم لزوم استعداد الجسم لحلول الصور و الأعراض اللاحقة به، لكن لانسلّم لزوم قيام هذا الاستعداد بما لافعليّة له في ذاته، بل يجوز قيامه بالجسم بماله من الفعليّة.

وقد أجاب عنه بما حاصله أنّ الا تصال الجوهريّ الذي هوالحيثيّة الفعليّة للجسم مغاير للصور النوعيّة التي تحلّ في الجسم ويتّحدبها، والمغاير للشيّ بما أنّه مغاير له يأبى عن قبوله والا تّحادبه، فلابدّ أن يكون هناك أمر لايأبى بذاته عن قبول كلّ واحد منها، وليس ذلك إلاّ ماحيثيّة ذاته حيثية القبول والقوّة المحضة، وهي الهيولى الأولى.

وهذاالجواب مبنيً على انحصار اتتاد الشيئين في اتحاد ما بالقوة بما بالفعل، واللامتحصل بالمتحصل، ومرجعه إلى إنكار الفعليّات الطوليّة والصور المتراكبة كها ذهب إلى مصدرالمتألّهين خلافاً للشيخ في طبيعيّات الشفاء. لكن للمستشكل منع ذلك وخاصةً بالنظر إلى ماسيأتي منه أنّ الصور النوعيّة الختلفة في الحقيقة صورة واحدة سيّالة تشتد وجوداً بالحركة الجوهريّة، وينتزع عن حدّ كل مرتبة منها ماهيّة خاصة، حيث ينتني وفقاً لهذا النظر موضوع اتحاد الشيئين وقبول أحدهما للآخر، وسيجي تتمة الكلام في عله. و النظر من الموارد التي اختلطت فيها الأبحاث الماهويّة بالوجوديّة، ومن آثار رسوب أصالة المهيّة في الأذهان.

و كيف كان فللمستشكل أن يقول: التغاير الماهوي بين الجسم والصور النوعيّة لايمنع من كون وجوده على نعت خاصّ ضروريّاً لحصول الكمالات النوعيّة اللاحقة، ويعبّر عن

١-راجع الأسفار: ج٥، ص ١١١ - ١١٤.

٢ ــراجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٢٧ ــ ٣٣٨.

٣-راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة في المتن.

ذلك بقبوله لها واتتحاده بها، سواء اعتبرنا الجميع وجوداً وحدانيّاً ذا مراتب وشَؤون، أو وجودات متعدّدة متراكبة يحتاج بعضها إلى بعض، حسب مايقتضيه سنخ وجودها، ولك أن تقول: كون وجودالصورة ناعتيّاً هوالمبرّر لا تّحادها مع المنعوت بها.

و أمّا ما أضاف إليه من أنّ الا تصال الجوهريّ لوكان هوالموضوع للاستعداد لاستلزم كونه حاملاً لقوة نفسه ا، و بالتالي مقدّماً على نفسه بالزمان، فهو مبنيٌّ على مقدّمتين: إحداهما أنّ الجسم من الحوادث المسبوقة بالإمكان الاستعداديّ، و ثانيتها أنّ موضوعيّة شيً للاستعداد يستلزم موضوعيّته لكلّ ما يحتاج إلى سبق استعداد حتّى نفسه، و كلتا المقدّمتين ممنوعتان:

أمّا الأولى فلأنّ الجسم سواء قلنا ببساطته أو تركّبه من الهيولى والصورة ليسمسبوقاً بعدم زماني حتى يحتاج إلى سبق استعداد ومادّة، وإلاّ لزم تقدّم الهيولى على الصورة الجسم، بالزمان، ولزم أيضاً فرض هيولى أخرى للجسم سابقة عليه. على أنّ ذلك لا يختص بالجسم، فالصورة النوعيّة والأعراض المكتنفة بها اللاحقة للجسم في بدء وجوده أيضاً كذلك ، لأنّ الجسم لا يوجد أول ما يوجد عارياً عن أيّة صورة نوعيّة، كما أنّه لا يوجد من دون أن يتقدّر بمقدار خاص ويتكيّف بكيفيّة متعيّنة، وليس لشي منها تقدّم بالزمان على الباقي. فلو اعتبرنا تقدّم المادّة زماناً على كلّ ما يتحدبها لزم القول بتقدّم الهيولى على الجميع بالزمان. فلا سبيل إلا إلى القول بكون مبدء الجسمانيّات نوعاً تامّاً ومتحصلاً واجداً لما يلزم وجود الجسم من الصور والأعراض و بكونه أمراً إبداعيّاً غير مسبوق بمادّة ومدّة، و بكونه مادّة أولى لجميع الحوادث.

و أمّا الشانية فلأنّ مايلزم القول بكون الجسم موضوعاً للاستعداد هوكونه حاملاً لقوّة ماسيوجد فيه لاكونه حاملاً لأيّة قوّة مفروضة حتّى قوّة وجوده نفسه، كيف والهيولى الأولى أيضاً ليست حاملة لقوّة نفسها، و إلاّ لكانت متقدّمة على نفسها بالزمان!

١٣٤ - قوله «و أمّا ما قيل...»

هذا إشكال آخر على قول المشّائين، وهوأنّ القوّة والاستعداد معنى عرضيّ، فلايصحّ فرض قوّة جوهريّة على مايز عمون بشأن الهيولى الأولى ٢. وقد أجاب عنه بأنّ البرهان قائم على وجود جزء جوهريّ للجسم هوقوّة جميع الصور اللاحقة به، ولايدفع البرهان بمثِل

١ ــراجع الأسفار: ج١٥، ص١١٣٠

٢ ــراجع الأسفار: ج ٥، ص ٧١.

١٤٧ المقولات العشر

هذاالوجه الراجع إلى الفهم العرفي من اللفظ.

والأولى في بيان الإشكال أن يقال: القوّة إذا أخذت بمعنى الاستعداد كانت إضافة أو كيفية ذات إضافة على ماهوالمسلم عندالمستدل، وإذا أخذت بالمعنى الذي يقابل الفعلية كانت من المعاني العقلية (المعقولات الثانية الفلسفية) وتحصل من قياس أمرسابق إلى أمر لاحق له علاقة خاصة به، فلا تكون من المقولات حتى تعدّ جوهراً أو عرضاً. وعلى أي حال فلاوجه للقول بوجود جوهر هوعين القوّة، فتأمّل.

۱۳۵ – قوله «وأمّا حديث بطلان الاستعداد...»

حاصل هذا الإشكال أنّ القوّة والاستعداد يبطل بتحقّق المستعدّله، ولو كانت الهيولى قوّة لـزم بـطلانها عند تحقّق المقوي عليه. و أجاب عنه تبعاً لصدر المتألّهين ابأنّ الذي يبطل عند تحقّق المستعدّله هوالاستعداد الخاصّ لذلك المستعدّله، وهو أمر عرضيّ ، و أمّا الهيولى فهي القوّة المطلقة لجميع الصور، فلا يوجب حلول صورة خاصّة فيها بطلانها من رأس.

لكن للمستشكل أن يقول: إذا تعيّنت هذه القوّة المبهمة بسبب الإمكان الاستعدادي لشئ خاص فلامحالة تصير الهيولى بتمام ذاتها قوّة متعيّنة لذلك الشئ لمكان بساطتها، فيلزم بطلانها عند تحقّقه، فتأمّل.

١٣٦ - قوله «لايقال: الحجّة منقوضة بالنفس الإنسانيّة...»

هذا الإشكال يرد على مثل صدر المتألّهين لا ممّن يقول بكون النفس مادّة للصورة العقليّة، ولا يجدي لدفعه تفسير المادّة بغير مايوجد في الأجسام "، لأنّه إمّا أن يَعترف بلزوم استعداد النفس لحصول تلك الصور أولا؟ وعلى الأوّل يلزمه الاعتراف بوجود مادّة حاملة للإمكان الاستعداديّ فيجري فيه برهان القوّة والفعل بعينه، وعلى الثاني ينهدم أساس ذلك البرهان. لكن يكنه أن يقول بأنّ المادّة الحاملة لاستعداد النفس هومادّة البدن المتّحدة بها مادامت متعلّقة بالبدن، وأمّا كون اتّحاد النفس بالصور المعقولة اشتداداً في جوهرها المجرّد فهوعبارة أخرى عن ثبوت الحركة الجوهريّة فيها، فلايلائم إنكار كونه من باب الحركة. كما أنّ جعل الحسول على كلّ مرتبة عقليّة شرطاً لنيل مافوقها لا يخرجها عن مجرى البرهان

١ - راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤ - ٧٦، وص ١١٩.

٢-راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٠-٧١.

٣-راجع تعليقة الاسفار: ج ١٥، ص ٧٠.

المذكور، فتأمّل.

۱۳۷ - قوله «الحجّة منقوضة بنفس المادّة» ا

هذا الإشكال قريب ممّا ذكرناه في الإشكال الأخير، وقد أشبعنا القول فيه، فراجع الرقم (١٣٢).

١--راجع الاسفار: ج٥، ص١١٦-١١٧.

الفصل السادس

١٣٨ - قوله «في أنّ المادة لا تفارق الجسميّة»

هناك مسألتان: إحداهما عدم انفكاك الهيولي عن صورة مًا، وثانيتها عدم انفكاكها عـن الـصـورة الجـسميّة خاصّة ١. والمسألة الثانية إنّها تطرح بعد إثبات الصورة الجسميّة وأنّ الجسم ماهيّة تامّة وليس معنى جنسيّاً فقط ٢. وكلتا المسألتين متفرّعتان على ثبوت الهيولى الأولى كقوّة جوهريّة محضة. والمسألة الأولى واضحة بالنظر إلى كون الوجود مساوقاً للفعليّة، والمفروض أنَّ الهيولي فاقدة للفعليَّة في ذاتها، فلابدِّ من اتَّحادها بالصورة التي حيثيَّتها حيثيَّة الفعليّة حبّي تتحصّل موجوداً بالفعل، لكن هذاالبيان لايثبت لزوم اتّحادها بالصورة الجسمية خاصة، فتدبر.

١٣٩ - قوله «ثمّ إنّ المادّة...»

إن أريد بالصورة المقومة للمادة ماهو أعمُّ من الصورة الجسمية لم يصح الاستدلال بتبدّل الصور لإ ثبات عدم كون الصورة تامّة الفاعليّة، فإنّ المفروض عدم تبدّل الصورة الجسميّة؛ و إن أريد بها الصور المنوعة كان الأولى تأخير هذه المسألة عن إثبات تلك الصور. ثمّ لسائل أن يسأل: لِم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية فاعلاً تامّاً للهيولي ولا تكون لتلك الصورجهة فاعلتة لها أصلاً؟

١-راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من إلميّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ٦٥، و راجع النجاة: ص ٢٠٣-٢٠٥، والنمط الاول من شرح الاشارات، والأسفار: ج ٥، ص ١٢٩-١٥٦. ٢ - راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، والأسفار: ج ٥، ص ١٣٠.

٣-راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٤١، والاسفار: ج ٥، ص

أضف إلى ذلك أنّ للصور النوعيّة وجوداً واحداً سيّالاً عندالمصنّف حمدظلّه العالي كما سيئاتي في الفصل الشامن من المرحلة التاسعة، فلا تكثّر لها بالفعل بحسب الوجود الخارجيّ حتى يتبدّل بعضها إلى بعض، اللّهمّ إلاّ أن يفسّر ذلك بتبدّل الحدود، فتأمّل.

۱٤٠ — قوله «فإنّه يقال...»

الأولى أن يقال في الجواب: إنّ ضرورة كون العلّة أقوى وجوداً من المعلول إنّا هي في العلّة المقيضة للوجود، وهي ههنا المفارق دون الصورة \. على أنّ كون الهيولى واحدة بالعدد معنوع — وقد اعترف صدرالمتألّهين بكون وحدتها جنسيّة \ — وخاصّة بالنظر إلى ماسيأتي في الفصل التالي من أنّ الجسميّة تبطل ببطلان الصورة النوعيّة وتحدث جسميّة أخرى بحدوث الصورة الجديدة، فليلتزم بمثله في الهيولى، وفي الالتزام به هدم للأساس، ولا يجدي الفرق بين المادة الأولى والشانية بأنّها تنحفظ شخصيتها بالوحدة النوعيّة للصورة الجسميّة بخلاف الشانية، فإنّ الوحدة النوعيّة وحدة ماهويّة موطنها الذهن، والتحصّل الخارجيّ رهن للوجود، فتفطن.

١٤١ - قوله «وإن كانت المتقدّمة عليها زماناً» هذا في غير الصورة الجسميّة.

١٤٢ - قوله «و أيضاً الجسم... طبيعة نوعيّة تامّة»

هذه المقدّمة قابلة للمنع، فإنها ليست بيّنة ولا مبيّنة. وقد استدل لها في الأسفار بقوله «إذ لولم يكن كذلك لكانت بعدالتجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة إمّا حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة، أو متفاوتة بفصول ذاتيّة غير تلك الصور والهيئات، أو حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسمّاة بالجوهر القابل للأبعاد، أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزلة الفصل لها، والكلّ فاسد عندالعقل الصحيح، فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعيّة هي الجسميّة، أي الجوهر المصحّح لفرض الأبعاد» ".

١ -- راجع الفصل المذكور من الشفاء، وتعليقة صدرالمتالهين، ص ٧٩، والتحصيل: ص ٣٤٣، والاسفار: ج ٥، ص ١٥٢.

٢-راجع الاسفار: ج ٥، ص ٧٤-٧٥، وص ١٢٣، وص ١٥٢-١٥٦، وص ١٨٧.

٣-راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٣٠-١٣١.

١٥١ المقولات العشر

لكن هذه الحجّة قابلة للمناقشة، لجواز كون الجسم معنى جنسياً غير متحصل إلا بالفصول المور المنوعة لايبق شي متحصل في الخارج حتى يتردد بين كونه حقيقة واحدة أو حقايق مختلفة. و دعوى تجويز العقل وجود الجسم بصرافته في الخارج مثل دعوى تجويز اللون بصرافته من غير تعيّن، وسيأتي في الفصل اللاحق أنّا لانقدر على تصوّر جسم من غير أن يكون عنصراً أو شجراً أو شيئاً من سائر الأنواع.

۱٤٣ ـ قوله «في كلّ جسم» متعلّق بقوله «ثبت» لا بـ «الحلول» فلا تغفل.

٤٤ ١ - قوله «فهوبطبيعته وفي ذاته إمّا أن يكون غنيّاً...»

يمكن المناقشة في هذا الاستدلال لل بأنّ الطبيعة النوعيّة بما أنّها مهيّة لا تقتضي شيئاً من الغنى والافتقار، لأنّها من أوصاف الوجود، وكما أن المهيّة لا تقتضي الوجود كذلك لا تقتضي شيئاً من أوصافه. ولعلّه لأجل ذلك أضاف قوله «و في ذاته» حتّى يكون في قوّة أن يقال «الجسم من حيث مهيّته و من حيث وجوده...» فتأمّل.

1 ٤٥ - قوله «وهومحال بالضرورة»

إن أريد استحالة تبدل كل من المستقل والناعت إلى الآخر فهو ممنوع لجواز كون الناعتية لازمة للمرتبة الضعيفة، فلامانع من صيرورة الناعت مستقلاً باشتداد وجوده و بلوغه إلى مرتبة يلزمها الاستغناء عن الحل، كما أنّ النفس تتجرَّد بالحركة الجوهرية و تصير مستغنية عن البدن حتى في فعلها عند اتحادها بالعقل الفعال على ماقالوا وإن أريد خصوص تبدّل المستقل إلى الناعت فهوعلى الأقل غير ضروري و يحتاج إلى برهان.

١٤٦ قوله «في تجرّد الصورة الجسميّة»
 أي في تعرّبها عن الهيولى ومفارقتها لها.

١٤٧ - قوله «مقيدة بالحركة»

لكته ليس تقييداً في الحقيقة، لأنّها عند بلوغ الغاية —على الفرض— لا تبقى جسمانيّةً و -------

١-راجع تعليقة صدرا لمتألمين على إلهيّات الشفاء، ص ١٧١.

٧-راجع آخرالفصل الشاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين: ص ٦٤، والتحصيل: ص ٣١٩، وص ٣٤٧، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٩-١٣٣، وص ١٣٧ حيث قال «ثمّ إنك لمّا علمت من طريقتنا- الخ-».

تعليقةالنهاية

محدودة بحدودها الماهوية، فلايصدق عليها الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الذي هوجنس لجميع الصور الطبيعيّة أولازم لها على الأقلّ، فتخرج عن القاعدة المبحوث عنها تخصّصاً.

۱٤٨ - قوله «و يتأيّد ذلك ...»

قال في الأسفار: «إنّ مادة الشي ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشي و إلاّ لكانت بينة الشبوت له ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان، لكنّ الجسم بماهو جسم قد حصل لنا معناه —و هوالجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور — وشككنا في أنّه هل له مادة تحمل معناه أم لا، إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادّيّ» ثمّ نقل كلام الشيخ في آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، لكن في دلالة كلام الشيخ على عدم دخول المادة في قوام مهيّة الجسم نظر يظهر بالتأمّل فيه. وكيف كان فالجسم بين هذه الدعوى وما أصرّ عليه من أخذ الجنس من الهيولى والفصل من الصورة، مشكل جدّاً. مضافاً إلى أنّ عدم دخول المادة في مهيّة الجسم لا يستلزم عدم دخول الجسم في مهيّة الحيوان و الإنسان.

و أمّا الاستدلال لعدم دخول المادة في قوام مهيّة الجسم بأنّه لوكان كذلك لكانت بيّنة الثبوت له، فيلاحظ عليه بأنّ معرفة الجسم بأنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة ليست بمعرفة تامّة لحقيقة الجسم على فرض كونه مركّباً من جوهرين، والذاتيّ إنّها يكون بيّن الثبوت إذا عرفت الذات معرفة تامّة، كها أنّ معرفة النفس بأنّها جوهر مدبّر للبدن لا تستلزم العلم بتجرّدها، مع أنّه ذاتيّ لها".

١-راجع الأسفار: ج٥، ص ١٣٦، وراجع ص ١٢٨ وراجع ج٢: ص ٣٢-٣٥.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧ ــ ٣٨.

٣-راجع القبسات: ص٤٦.

الفصل السابع

١٤٩ - قوله «في إثبات الصور النوعية»

الكلام ههنا في إثبات أنّ الجسم يتنوّع بحلول جواهر أخرى غير محسوسة بذاتها فيه، وهو مذهب المشّائين و أتباعهم من فلاسفة المسلمين، وخالفهم شيخ الإشراق ببعاً للأقدمين على ما نسب إليهم.. قال في المطارحات: «أمّا الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شي هوعرض، ويتأبّون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهراً» وقال في حكمة الإشراق: «والحقّ مع الأقدمن في هذه المسألة» ".

و للقائلين بالصور النوعيّة الجوهريّة حجج منقولة في الشفاء ؟ والأسفار ٥، و تصدّى شيخ الإشراق لمناقشتها ع، وصاحب الإسفار للإجابة عليها ٧، لكنّه أبدى مذهباً آخر، وهو أنّ الصورة النوعيّة ليست بجوهر ولاعرض بل هي الوجود الخاصّ للشيّ ٨، وقدمرّت الإشارة إلى

١- لتحقيق معاني الفصل راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ٢٤٩، والتحصيل: ص ٥٣٣.

٧ ــ راجع المطارحات: ص ٢٨٤.

٤ - راجع حكمة الاشراق: ص ٨٨.

٤- راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية، والفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ٣٣٦ – ٣٣٨.

۵ - راجع الأسفار: ج ۵، ص ۱۵۷ - ۱۸۲.

٦-راجع المقاومات: ص ١٤٩-١٥٢، والمطارحات: ص ٢٨٤-٢٩٣، وحكمة الاشراق: ص ٨٦-٨٨.

٧-راجع الأسفار: ج٥، ص١٦٧ -١٨٠.

٨ ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨١، وتعليقة صدرالتألمين على الميات الشفاء: ص ٣.

تعليقة النهاية

مذهبه في حقيقة الفصل و أنَّه نحو وجود الشيُّ تحت الرقم (١٠٣).

· ١٥٠ ــ قوله «إنّا نجد في الأجسام...»

هذه ثانية الحجج المنقولة في الأسفار ، وحاصلها أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة حيثيّة ذاتيّة غير حيثيّة الجسميّة يستحيل تعقّله كنوع تامّ بدون تعقّل تلك الحيثيّة، فهي مقوّمة له، ومقوّم الجوهر أمر جوهريّ، فهي أمر جوهريّ.

۱۵۱ - قوله «فكثيراً مّا يوجد...»

هذا الإشكال أورده صاحب المطارحات على حجّة أُخرى قريبة المأخذ من هذه الحجّة، وهي ثالثة الحجج المنقولة في الأسفار ٢.

١٥٢ - قوله «فهي مقومات للأنواع عارضة على الجنس»

الأولى في الجواب أن يقال: كون الفصل مأخوذاً من الصورة بأخذ مفهومها لابشرط لا يوجب سراية جميع أحكام الفصل إلى الصورة وبالعكس، فلامنافاة بين عدم اندراج الفصل تحت الجوهر و اندراج الصورة تحته ". قال صدر المتألّهين في نظير هذا المقام: «زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكنه لا يستلزم زواله من حيث هو مادة » أ.

١٥٣ — قوله «حجّة أخرى...»

هذه أولى الحجج المنقولة في الأسفار ٥، وقد ناقشها في المطارحات ٩. ونقول من رأس: لاريب أنّ الانواع الجسمانيّة تنتزع عنها مفاهيم عامّة كالجوهر والجسم، ومفاهيم أخرى يختص كلّ واحدمنها بنوع خاص. فإن كان شيّ منها مركّباً في الواقع من فعليّات متراكبة كان له لامحالة صور متعدّدة بعضها فوق بعض، وربما يزول بعضها فيبقى بصورة

١ ــراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٦٦.

٢--راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٧١، وراجع المطارحات: ص ٢٨٨.

٣-راجع هذه التعليقة: الرقم ٢٠٤.

٤ ــراجع الأسفار: ج٥، ص ١٢٠.

۵-راجع الأسفار: ج۵، ص۱۵۷-۱۶۶.

٦-راجع المطارحات: ص٢٨٧-٢٨٨.

واحدة أو أكثر، كالنبات الذي يعود تراباً.

لكنّ المركّب لابد من أن ينهي إلى البسيط لاستحالة تركّب موجود محدود من أمورغير متناهية بالفعل، فالنوع الجسماني البسيط تنتزع عنه ثلاثة مفاهيم مثلاً: الجوهر، والجسم، والمفهوم الحناص بذلك النوع. فعلى القول ببساطته الحقيقيّة ونني الهيولى الأولى — كما هو المختار — لامجال للقول بانتزاع المفاهيم العامّة من الأجزاء الخارجيّة (الهيولى والصورة) فتعود تلك المفاهيم أموراً عقليّة من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة، وتحمل على الأنواع الجسمانيّة بالحمل الشائع. اللهم إلا أن يقال بأنها من الأجزاء التحليليّة للماهيّة كأجناس الأعراض وفصولها، فتكون من قبيل المعقولات الأولى وتحمل على الماهيّات النوعيّة بالحمل الأولى، فليتأمّل.

و أمّا على القول بكون البساطة نسبية وكون كلّ موجود جسماني مركباً من جز أين خارجيّين (الهيولى والصورة) لاأقلّ منها، فإمّا أن يؤخذ الجوهر والجسم كلاهما معنيين جنسيّين بعضها في طول بعض، أو يؤخذ الجسم فقط جنساً و يؤخذ الجوهر معنى عقليّاً لازماً له؛ وعلى كلا الوجهين إمّا أن يلتزم بكون الجنس والفصل مأخوذين من المادة والصورة وإمّا أن يُجوّز كونها من المعاني التحليليّة كأجناس الأعراض و فصولها. وكيفها فرض فلا تكني الصورة الجسميّة للتحصّل التامّ، بل يحتاج كلّ نوع جسمانيّ إلى انضمام جزء آخر به تتحصّل ماهيّته تحصّلاً تامّاً، وهو الصورة المنوّعة. ولا يجوز جعل الجوهر جنساً لها بناءً على كون الجنس مأخوذاً من الهيولى، و إلاّ لزم تركبها من جزأين آخرين و هكذا فيتسلسل، فلابد من القول بكونها أمراً بسيطاً غير مندرج تحت مقولة الجوهر بل إنّما يحمل عليها حلاً شكن القول بكون الجنس والفصل جزأين تحليليّين غير مأخوذين من المادة والصورة أمكن القول بكون الجوهر جنساً للصور النوعيّة محمولاً عليها بالحمل الأوليّ. نعم يكون الفصل على أيّ حال معنى بسيطاً غير مندرج تحت الجوهر اندراج النوع تحت جنسه على مامر الفصل على أيّ حال معنى بسيطاً غير مندرج تحت الجوهر اندراج النوع تحت جنسه على مامر بيانه. فتأمّل جيّداً.

١٥٤ - قوله «خاتمة للفصل»

لقد تصدى في الشفاء التبين العلاقة بين المادّة والصورة و أنّ الصورة علّة لوجود المادّة، إلاّ أنّها ليست مفيضة لوجودها لقصور الجسمانيّات عن إفاضة الوجود ٢، و لهذا يعبّرون عنها

١-راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٤٠- ٣٤٣، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٤٥- ١٤٥٠. ٢- راجع المطارحات: ص ٤٤٥- ٤٤٩.

تعليفة النهاية

بشريكة العلّة للمادّة. و أمّا الصور النوعيّة فقالوا إنّها مقوّمة للمادّة بشركة الصورة الجسميّة '، بل قالوا إنّها مقوّمة للصورة الجسميّة أوّلاً '. وقوله «علّة فاعليّة» احتراز عن العلّيّة المادّية التي تكون للمادّة بالنسبة إلى الجسم وعلّية التشخّص التي لها بالنسبة إلى الصورة ". وقوله «متقدّمة عليه» يعنى التقدّم بالعلّية لا بالزمان.

١٥٥ — قوله «وثانياً...»

قال في الأسفار: «فصل في أنّ تقويم الصورة الطبيعيّة للجسميّة ليس على سبيل البدل» وفرّع عليه زوال الجسم بزوال صورة طبيعيّة وحدوث جسم آخر بحدوث صورة طبيعيّة أخرى، لكته أنكر ذلك في بعض موارد أخرى ونسبه إلى مكابرة العقل والحسّ جميعاً في وهذا البحث مبنيٌ على تعدّد الصور و تعاقبها، وأمّا بناء على كون جميع الصور مراتب وجود واحد على ما سيجي ذكره في مبحث الحركة الجوهريّة ففقد البحث موضوعها، إلاّ أن يؤوّل تعاقب الصور بتعاقب المراتب الموجودة بالقوّة، فكلّ مرتبة تشتمل على صورة طبيعيّة تقوّم شخص الصورة الجسميّة الموجودة في ضمنها، و بتبدّ لها إلى مرتبة أخرى توجد صورة طبيعيّة أخرى مشتمله على شخص آخر من الصورة الجسميّة، كلُّ ذلك باعتبار الوجود بالقوّة.

ثم إنّ زوال المقوم إذا كان موجباً لزوال المتقوم لزم القول بزوال الهيولى الأولى بزوال الصورة الجسميّة المقوّمة لها، ولايبق حينئذ مبرّر لوجودها. وقد فرّق صدر المتألّهين بينها بأنّ الهيولى تنحفظ شخصيّها بانحفاظ نوعيّة الصورة الجسميّة بخلاف الجسم ، لكن بقاء شخص الهيولى حقيقةً مع تبدّل أشخاص مقوّمها مشكل جداً والفرق بينها وبين الجسم أشدُّ إشكالاً.

١ – راجع التحصيل: ص ٣٣٦.

٢ ــراجع التحصيل: ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٥.

٣-راجع الأسفار: ج٥، ص ١٥٤ - ١٥٦، وتعليقة الشفاء: ص ٨١.

٤ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٢ —١٨٣، والتحصيل: ص ٣٣٧.

٥-راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٠، وج ٢، ص ٢٤، وراجع التلويحات: ص ١٩، وتعليقة صدرالمتألمين على الشفاء، ص ١٧٩، والمطارحات: ص ٣٦٧.

٦ ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٢، و تعليقة الشفاء، ص ٧٤.

الفصل الثامن

107 - قوله «لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل» ا

يمكن أن يدفع الإشكال بأن المراد بالقبول أعمَّ من الا تصاف بالفعل و بالقوّة. مضافاً إلى أن العدد بما أنّه موجود أمر وحدانيٌّ قابل للقسمة إلى الآحاد أو إلى أعداد أخرى، والكثرة بالفعل صفة للمعدود. واعلم أنّهم لا يعتبرون «الواحد» عدداً لعدم قبوله القسمة بما أنّه واحد، ويسمّونه مبدء العدد ٢، لكنّهم يعتبرونه عرضاً ٣، خلافاً لصدر المتألّهين وأتباعه حيث يقولون بأنّه من أوصاف الوجود. وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين المقدار والجسميّة ٢.

الفصل التاسع

١٥٧ — قوله «والمتصل...»

قال في الأسفار: «وله تعريفان: أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدّ المشترك مايكون بدايةً لجزء ونهايةً لآخر. وثانيها كونه قابلاً للانقسامات الغيرالمتناهية بالقوّة. والمنفصل يقابله في كلا المعنيين» د. وقال

١ ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٨ ــ ١٠.

٢-راجع الفصل الأوّل من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٨، وراجع المطارحات: ص ٢٣٧.

٣-راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلميّات الشفاء، وراجع تعليقة صدرالمتألهين: ص٩٤-٩٦. ٤-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧١-١٧٥، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠-١٢.

٥-راجع الاسفار: ج ٤، ص ١٣- ١٤، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧٨- ١٧٩.

في التحصيل: «المتصل هوالذي يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك ، وهذا الحدّ أمّا في الجسم فه و السطح، و في السطح الخطّ ، و في الخطّ النقطة » و هكذا مثّل له في شرح المنظومة ٢. فالحدّ المشترك على رأي هؤلاء أمر مغاير للمحدود من حيث النوع ، ويقع طرفاً للكم لاجزءاً منه ، كما أنّ السطح حدّ مشترك يفرض بين أجزاء الجسم ، وكذلك الخطّ للسطح ، والنقطة للخط ، لكنّ الأستاذ —مدّظله — مثّل للحدّ المشترك بالجزء المتوسط بين جزأين من الخط ، والأوّل أولى بل هوالمتعيّن ، فإنّ الظاهر من قولهم «تتلاقى على حدود مشتركة» أنّ الأجزاء غيرالحدود.

١٥٨ - قوله «فإنّ الخمسة مثلاً...»

حاصل البيان أنه إذا قسم الخمسة إلى اثنين وثلاثة مثلاً فإن جعل واحد من آحادها حداً مشتركاً بين الجزئين صارت الآحاد الباقية أربعة ، وإن جعل بينها حدّ من غير آحاده صار المجموع ستة. لكن الأمر واضح في نفسه ولايزيده هذا البيان وضوحاً ، ولقائل أن يقول إنه من قبيل «باؤك تجرّو بائي لا تجرّ» لأنه إن كان البناء على اعتبار الحدّ واحداً من جملة الآحاد فليعتبر في الشق الأول أيضاً فتكون الآحاد خسة لا أربعة ، وإن كان البناء على عدم اعتباره من جملة الآحاد فليفعل في الشق الثاني أيضاً فتكون الآحاد خسة لاستة ".

١٥٩ - قوله «فإنّ كلّ جزء منه بالفعل قوة للجزء التالي»

هذا البيان -بصرف النظرعمّا وقع فيه من التسامح حيث اعتبر جزء من الزمان موجوداً بالفعل مع عدم وجود جزء بالفعل في الكم المتصل يدلّ على أنّ القوّة أمر إضافيّ، ويصحّ اعتبار موجود بالفعل قوّةً بالإضافة إلى موجود لاحق به من غير حاجة إلى مادّة تقوم قوّته بها و إلاّلزم التركّب في الأعراض، وبذلك ينهدم أساس ما احتجوابه على إثبات الهيولى الأولى، فتذكّر.

١ ــ راجع التحصيل: ص ٣٥٤.

٧ - راجع شرح المنظومة: ص ١٣٣، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٨١.

٣-راجع المطارحات: ص ٢٣٦.

١٥٩ المقولات⊦لعشر

١٦٠ — قوله «والكم المنفصل وهوالعدد موجود في الخارج بالضرورة» ١

الذي يصبح دعوى الضرورة فيه هواتصاف الأشياء الخارجية بالأعداد كاتصافها بتالآحاد، و هذا لا يستلزم كون العروض أيضاً في الخارج بحيث يصح عدّ العدد من المهيّات الحقيقيّة، فإنّ الأشياء الخارجيّة تتصف بالمعقولات الثانية الفلسفيّة أيضاً كالإمكان والوجوب والوحدة وغيرها، والأشبه كون العدد من هذا القبيل، ويدلّ عليه صحة حل أعداد مختلفة على أشياء معيّنة حسب اختلاف الاعتبارات، وصحة حل عدد على عدد و هكذا مرّات عديدة من غيرحصول شئى بإزائها ٢.

١٦١ – قوله «فالجسم التعليميّ والسطح موجود ان في الخارج» ٣

الجسم التعليمي أو الحجم ينتزع من حدود الجسم الطبيعي، والسطح ينتزع من حداد الجسم الطبيعي، والسطح ينتزع من حدالحجم، كما أنّ الخطّ هوطرف السطح، والنقطة طرف الخطّ. والحدود والأطراف أمور عدميّة لايصحّ عدّها من المهيّات الحقيقيّة أ. وقد فرّق الشيخ بين اعتبار كونها نهايات و اعتبار كونها مقادير ما لكنّه غير مجدٍ في إثبات كونها أموراً عينيّة. وقد صرّح صدرالمتألّهين في موضع بكونها من العوارض التحليليّة ع، و إن نسب أستاذه هذا القول إلى بعض المقلّدين ٧.

١٦٢ - قوله «ثم إنّ كلّ مرتبة...»

كذا قال في الشفاء ^، واحتمل في الأسفار عدم التخالف النوعي بينها ^.

١- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، و راجع التحصيل، ص ٣٦٧،
 والمطارحات: ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٧ - راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراق: ص ٦٧ - ٦٠.

٣-راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلميّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٧٥.

٤ ــ راجع المطارحات: ص ٢٦٢ ــ ٢٦٣.

۵ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهن: ص١٠٢، و راجع التحصيل: ص ٣٧٢، والمطارحات: ص ٢٤٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٥.

٦-راجع تعليقة صدرالمتألمين على الشفاء، ص ١٠٤.

٧-راجع القبسات: ص ٢٨٥ - ٢٩٢.

٨- راجع النفسصل الخياميس من المقيالية الشياليثية من إلهيتات الشفاء.
 ٩- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٦-١٠٠.

١٦٣ - قوله «بل مركبة من أنواع شتى»

فيه نظر واضح، فإنّ الشكل غيرالمنتظم أيضاً شكل واحد لا تركيب فيه بالفعل، و فرض قسمته إلى أشكال منتظمة لسهولة المحاسبة لايستلزم تركّبه منها حقيقة، وإلآلزم القول بتركّب المربّع من مثلّتين و هكذا في كثير من الأشكال المنتظمة.

الفصل العاشر

172— قوله «إنّ العدد لا تضادّ فيه» ^١

من أحكام الكم أنّه لا تضاد فيه، وإنّها عبّروا بالأحكام دون الخواص (كما يعبّر بالخواص عن المساواة والمفاوتة، والانقسام، و وجود العاد) لأنّ بعضها لا يختص بالكم بل يشمل بعضاً آخر من المقولات ٢، و بعضها الآخر لا يشمل جميع أقسام الكم.

١٦٥ — قوله «ففيه أنّ المرتبة...»

قال في الشفاء: «لهذا ما قال الفيلسوف المقدّم: لا تحسبن أنّ ستةً ثلاثةٌ وثلاثة، بل هو ستّة مرّةٌ واحدة» وقال صدر المتألّهين: «فالحق أنّ مهيّة العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها» ويتأيّد بذلكما أشرنا إليه سابقاً من أنّ العدد ليس مركّباً بالفعل حتّى من الآحاد، بل ينقسم إليها كما ينقسم إلى أعداد أخرى أحياناً.

١٦٦ — قوله «الأبعاد متناهية» ع

قال في الأسفار: «وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة» ثمّ ذكر هذاالبرهان المسمّى

١-راجع المباحث المشرقية: ج١، ص١٨٨-١٩، وراجع المطارحات: ص٢٤٠.

٢ ــ راجع التحصيل: ص ٣٦١ ــ ٣٦٤، والأسفار: ج ٤ ، ص ١٨ ــ ٣٠.

٣-راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٤ ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٨٥.

۵-راجع هذه التعليقة ، الرقم ١٥٦.

٤-راجع النمط الأول من الاشارات، والفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء، ص ٩٨-١٠٣. والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٩٢-٢٠٣.

ببرهان المسامتة وقال «وهو المعوّل عليه». ا

قال الشيخ في عيون الحكمة (ص ٣٤): «لوكان بُعد غيرمتناه خلاً أو ملأ لكان لايمكن أن تكون حركة مستديرة، فإنّه إذا أخرجنا عن مركزها خطاً إلى الحيط بحيث لو أخرج في جهة قاطّة خطاً مفروضاً في البعد غير المتناهي على نقطة، فإنّه إذا دار زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة إلى المباينة إذا صارت في جهة أخرى، فيصير بعد أن كان المركز مسامتاً بها شيئاً من ذلك الخط غير مسامت لشئي منه ثم يعود مسامتاً، فلابد من أوّل نقطة تسامتٍ في ذلك الخط و آخر نقطة تسامتٍ عليها. لكن أيّ نقطة فرضناها على خط غير متناه فإنّا نجد خارجاً عنها نقطة أخرى يمكن أن نصلها بالمركز، فيكون القطع الحاطل إذا بلغه النقطة صار مسامتاً قبل أوّل ماسامّت أو بعد آخر ما سامّت هذا خلف. لكن الخركات المستديرة ظاهرة الوجود فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود».

توضيح البرهان أنّه لوفرض خطّ غيرمتناه أمكن أن يفرض بموازاته خطّ يكون محوراً لكرة، وأمكن أن تتحرّك الكرة بحيث يصيرالخطّ المحوريّ مائلاً إلى الخطّ غيرالمتناهي فيخرج عن الموازاة إلى المسامتة، ولازمه أن يتقاطعا لامحالة بحكم مصادرة اقليدس، ويتعيّن على التقاطع حسب مقدار حركة الكرة وارتسام الزوايا التي تحصل حول مركزها حتى ينتهي إلى نقطة المحاذاة لمركز الكرة حيث تصير الزاوية قائمة. فهناك زوايا حادة بين الخطّ الموازي والخطّ المقاطع، تختلف درجاتها من فوق الصفر إلى مادون التسعين درجة. فعند حصول أوّل جزء من الحركة ترتسم زاوية حادة جداً قريبة من الصفر وترتسم نقطة على الخطّ عيرالمتناهي تكون طرفاً للخط المسامت، وهي أوّل نقطة للمسامتة. فلوكان الخطّ الأوّل متناهياً أمكن جعل النقطة الأولى طرفاً له، لكن لما فرضناه غيرمتناه توجد عليها نقاط أخرى قبل النقطة التي فرضناها نقطة أولى للمسامتة و أبعد منها عن نقطة الحاذة، ويمكن وصل تلك النقاط بمركز الكرة برسم خطوط مستقيمة أخرى قبل أن يصل عليها نقاط أخرى قبل النقطة غيرمتناه أن تفرض قبلها نقاط أخرى للمسامتة إلى الخطّ المسامتة، ومقتضى كون الخطّ غيرمتناه أن تفرض قبلها نقاط أخرى للمسامتة إلى غيرالنهاية. ومنشاً هذا التناقض هوفرض عدم التناهي، فاستحالة التناقض يكشف عن غيرالنهاية. ومنشاً هذا التناقض هوفرض عدم التناهي، فاستحالة التناقض يكشف عن بطلان الفرض بالبرهان الخلفيّ.

١-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١-٢٢، وشرع المنظومة: ص ٢٢٥ و راجع المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٩٦، ونقد المحصل: ص ٢١٧.

و راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء . ص ٥٧-٥٨. والنجاة: ص ١٢٣، والتحصيل: ص ٣٨٥-٣٨٧.

١٦٣

و اعلم انه قد يقرر البرهان بوجه آخر، وهوأن يفرض الخط المحوريّ مقاطعاً للخطّ غيرالمتناهي ويفرض حركة الكرة إلى حيث يصير موازياً له، ويسمّى ببرهان الموازاة \. والفرق بين التقرير ين أنّ التركيز في التقرير الأول على أولى نقاط المسامتة، وفي التقرير الشاني على آخرتها.

ثم إنّ صدرالمتألهين نقل قدحاً في هذاالبرهان عن بعض أكابرالمتأخرين وتصدى للإجابة عليه ٢، لكن الظاهر ورود الإشكال، وتقريره بوجه أوضح أنّ الحركة متكممة بالكمية الاتصالية، وكل مقدار وامتداد سواء كان قاراً أوغير قاريقبل الانقسام إلى غيرالنهاية، فكلّما فرضت الحركة قصيرة أمكن فرض أقصر منها، فالزاوية التي ترتسم حول مركز الكرة بسبب حركة محورها كلّما كانت شديدة الحدة أمكن فرض أحدً منها، وهذا هوالسر في إمكان فرض نقطة قبل النقطة المفروضة كنقطة أولى للمسامتة ، هذا مضافاً إلى مايرد على جميع البراهين الرياضية، وسيأتي الإشارة إليه تحت الرقم (١٦٨).

وأمّا البرهانان الآخران فهما البرهان السلّميّ وبرهان التطبيق ويستفاد من هذه البراهين لإبطال التسلسل أيضاً، وقد ذكرها مع عدّة أخرى من البراهين في مباحث العلّة والمعلول من الأسفار ، وللمناقشة في جلّها مجال واسع.

٧٦٧ - قوله «عصادرة اقليدس»

وهـي أنّ الخطّين إذا كانا متوازيين فلايتقاطعان و إن امتدًا إلى غيرالنهاية، و إذا خرجا عن التوازي تقاطعا لامحالة.

17/ سقوله «وأمّا ذهاب السلسلة بالفعل إلى غيرالنهاية...»

يشكل الجمع بين القول باستحالة الغير المتناهي بالفعل والقول بجواز وقوع حوادث غيرمتناهية ، خاصةً بالنظر إلى أنّ المتفرّقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر في ويكن دفع الإشكال بأنّ العدد أمريقبل التنصيف وسائر النسب الكسريّة ، و لهذا فلا يصدق إلاّ على الأمور المحدودة ، فالأمور التي لا تتناهى لا تكون معروضة للعدد بما أنها غيرمتناهية . و إذا صح هذا الجواب أمكن إجراؤه في المقادير الهندسيّة أيضاً ، فيقال : المقادير الهندسيّة بما أنها تلك المقادير لا تعرض إلاّ للأجسام المتناهية ، فلا تدلّ البراهين الهندسيّة

١- راجع شرح المنظومة: ص ٢٢٥. ٢٠٩-راجع الاسفار: ج ٤، ص ٢٢-٢٣٠.

٤ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤ - ١٧٠، وراجع القبسات: ص ٢٢٧ - ٢٣٧.

٥ - راجع القبسات: ص ١٨٥ -١٨٧.

كالبرهان السلمي وبرهان المسامتة على تناهي العالم الجسماني في الواقع. وفيه تأييد لكون الكم اعتبارياً كما أشرنا إليه سابقاً ١.

الفصل الحادي عشر

١٦٩ - قوله «قال صدرالمتألّهن...»

وقال في تعليقته على الشفاء: «إنّ المشهور في تعريف الكيفيّة أنّها هيئة قارة لا يوجب تصورُّرها تصورُّر شئ خارج عنها وعن حاملها و لا يقتضي قسمة ولا نسبة» أ. وزاد في الأسفار كما في المباحث المشرقيّة قوله «في أجزاء حاملها» أ. ثمّ إنّ الرازيّ أورد على هذا التعريف سبع إشكالات، وقال بعدها: «ولعلّ الأقرب أن يقال: الكيف هوالعرض الذي لا يتوقف تصورُه على تصورُ غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاء الذي لا يتوقف يكن الجواب عن أكثر أولياً أن ". ونقل في الأسفار والتعليقة تلك الإشكالات، ثمّ قال: يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات.

١٧٠ - قوله «معروضاتها التي هي الكيفيّات»

الظاهر أنّ مراده بعض معروضاتها، فإنّ جميع معروضات المقولات النسبيّة ليست هي الكيفيّات، وزاد في تعليقته على الشفاء «والكميات» وقال في المباحث المشرقيّة «معروضاتها التي هي في الكيفيّات».

١ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ٥٩، وتعليقة الشفاء: ص ١٢١، والتحصيل: ص ٣٩٣.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٥٧.

٣-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٦١.

الفصل الثاني عشر

۱۷۱ - قوله «في الكيفيّات المحسوسة» ١

و تسمّى أيضاً الانفعالات والانفعاليّات. ومطالب هذاالفصل تشكّل تفسيراً فلسفيّاً لآراء طبيعيّة قديمة انكشف فساد أكثرها بفضل تقدّم العلوم الطبيعيّة وبمعونة الأجهزة والأدوات الحديثة. و أمّا الآراء الطبيعيّة الحديثة فتستدعي تفسيراً فلسفيّاً آخريتوقف على تبين تلك الآراء ومعرفة قيمتها العلميّة، وهو أمر لايسعنا الغورفيه بالفعل.

۱۷۲ - قوله «الخرافة»

وهوطعم يلذع اللسان كطعم الفلفل.

۱۷۳ - قوله «والعفوصة والقبض»

وهما متقار بان، وجعلوا الفرق بينها أنَّ الأوَّل يقبض ظاهراللسان، والثاني باطنَّه.

١٧٤ - قوله «الخشونة والملاسة»

وجعلها في الأسفار ٢ من باب الوضع، لأنّ حقيقة معنا هماهو اختلاف الأجزاء و استوا ؤها في الوضع. و أمّا الصلابة واللين فقد جعلها من باب الكيفيّات الاستعداديّة، لأنّ الأوّل استعداد طبيعيّ نحو اللا انفعال، والثاني استعداد طبيعيّ نحو الانفعال والانغمار.

٢-راجع الأسفار: ج ٤ ، ص ٨٤ وص ١٠٨ و راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٨.

١-راجع الفصل السابع من المقالة الثائثة من إلميّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين ص ١٢٦-١٢٦، والتحصيل: ص والأسفار: ج ٤، ص ٢٦٥-٣١٥، والتحصيل: ص ٣٩٥-٣٩٥.

الفصل الثالث عشر

١٧٥ - قوله «في الكيفيّات المختصّة بالكميات» ١

بناء على كون الكم من المعقولات الثانية يمكن جعل الكيفيّات المختصة بالكيّات المتّصلة من أعراض الجسم الطبيعيّ، وينتزع عن جميعها مفهوم المقدار، وأمّا الكيفيّات المختصة بالعدد فهي أوصاف اعتباريّة كنفس العدد.

١٧٦ - قوله «وكذا السطح المستوي وغيره»

يعني أنّ بين السطح المستوي والسطح المنحني أيضاً تخالفاً نوعيّاً، وقوله «و أيضاً غيره لما يخالفه» يعني أنّ بين أنواع السطح المنحني أيضاً تغايراً نوعيّاً، كالسطح المقعّر والسطح المحدّب. وقوله «و كذا الأجسام التعليميّة لما يخالفها» يعني أنّ كلَّ نوع من أنواعها يباين المنوع الآخر كالكرة والأسطوانة والمكعّب وغيرها. ويمكن أن يرادالتباين بين الأجسام التعليميّة والسطوح والخطوط.

١٧٧ - قوله «يعلم بالتذكّر»

قدمرٌ منه وجود الكم المنفصل في المجرّدات، ولازمه وجودالكيفيّات المختصّة به فيها أيضاً. وقد منع صدر المتألّهين عروضه للمفارقات ، والأمرسهل بناءً على كونه اعتباريّاً.

١-راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٠٣، والمباحث المسترقية : ج ١، ص ٤١٤ – ٤٢٨، والأسسفار: ج ٤، ص ١٦٢ – ١٨٣
 ٢-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦٢.

الفصل الرابع عشر

١٧٨ — قوله «و تسمَّى أيضاً القوَّة واللاقوَّة» ١

قد أشرنا سابقاً إلى معاني القوّة والإمكان والاستعداد ، والمراد هنا بالقوّة المقاومة و اللاانفعال كالمصحاحيّة والمراد باللاقوّة الانفعال وعدم المقاومة كالممراضية. وأمّا القوّة بمعنى مبدئيّة التأثير والفعل فهو خارج عن الكيفيّة الاستعداديّة كما سيأتي في المتن.

۱۷۹ - قوله «استعداد شدید»

قدأورد في الأسفار ايراداً على هذا التعريف هو أنّ الاستعداد من باب المضاف لا الكيف" (ومن الواضح أنه لايصحّ أخذ مقولة في تعريف ما هومن مقولة أخرى). و يمكن دفعه بأنّ الاستعداد من قبيل الكيفيّات ذات الإضافة لامن قبيل الإضافات.

ثم إنّ تقييد الاستعداد بالشديد أوالكامل-كماوقع في كلام الشيخ— يخرج الاستعداد الضعيف عن التعريف، فيقع السؤال: من أيّ المقولات هو؟ وينقدح هناك سؤال آخر، وهوأنّ مفهوم الشدة مفهوم مشكّك، فهل يعتبر أشدُّ مراتب الاستعداد أولا؟ فإن كان الأولى تقييد الاستعداد بالأشدّ دون الشديد، وإن كان الثاني فما هوالنصاب المعترفيه؟

١-راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألمين: ص ١٦١ وص ١٦٥٠،
 والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٥، والاسفار: ج ٤، ص ١٠٤.

٢ — راجع هذه التعليقة ، الرقم ١٣٢.

٣ — راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠٥.

الفصل الخامس عشر

۱۸۰ – قوله «وإذ كانت النسبة...»

قال بهمنيار: «والانفصال بين الحال والملكة انفصال بأعراض لابفصول داخلة في طبيعة الشيّ، بل الحال بينها كالحال بين الصبيّ والرجل» . وقال الرازيُّ: «والافتراق بينها افتراق بالعوارض لابالفصول —إلخ—» وحكاه في الأسفار ثمّ قال: «من أراد أن يعرف فساد هذاالقول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم، فإنّ الحال هوالصورة الحاصلة، وهي من الأعراض التي موضوعها النفس. وأمّا إذا صارالعلم ملكة فلائد أن يتحد النفس بجوهر عقليّ وبه يصير جوهراً فقالاً لمثل تلك الصور وأمثالها —إلخ—» وهومبنيّ على اعتبار المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة نوعين متخالفين صحسب ما أشارإليه الأستاذ متظله — لكن يتجه عليه اعتبار المراتب المتوسطة أيضاً أنواعاً متخالفة، فتفطّن. وأمّا بناء على كون الوجود ذا مراتب مشكّكة وكونه قابلاً للاشتداد —كما هوالحق — فيمكن القول بكون الجميع مراتب حقيقة واحدة. وأمّا قدرة النفس على إصدار الصور العلمية بعد ما صار العلم ملكة له فليس يكفي دليلاً على كون هذه الملكة جوهراً عقليّاً، بل يكفي لتبيينه تكامل جوهرالنفس، خاصةً بالنظر إلى ماذهب إليه صدرالمتألهين و تبعه عليه الاستاذ —مذظله —من كون العرض من مراتب وجودالجوهر، فتبصّر.

١ - راجع التحصيل: ص ٣٩٤.

٢-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩.

٣-راجع الاسفار: ج ٤، ص ١١٠.

١٨١ - قوله «فمنها الإرادة»

استيفاء النبحث عن الإرادة وما يتعلق بها يستدعي وضع رسالة مستقلة، ونرجو من الله تعالى أن يوفقنا لذلك إن شاء الله العزيز. وقد تعرّض له فحول العلماء وأكابر الحكماء في مسفوراتهم منهم الشيخ الرئيس وصدرالمتألهين وأستاذه أ. وقد أشار الأستاذ حمدظله العالي هنا إلى جوانب منه: أحدها مفهوم الإرادة، وثانيها مغايرتها للشوق، وثالثها مبادئ الإرادة، و رابعها عدم كونها إرادية، و خامسها كونها من لوازم العلم الذي هو متمم لفاعلية الفاعل العلمي، وسادسها ملاك اختيارية الفعل.

ونركّز ههنا على عدة نقاط هامة فقط، فنقول: إنّ الإرادة قد تستعمل بمعنى قريب من الحبّ والرضا كقوله تعالى «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» يعني تحبّون عرض الدنيا وترضون بها ولكن الله يرضى لكم الآخرة، والإرادة بهذا المعنى كيف نفساني في ذوي النفوس، ويقابلها الكراهة؛ وقد تستعمل بمعنى الطلب التشريعيّ ويقال لها «الإرادة التشريعيّة» التي تتجلّى في الأوامر والنواهي؛ وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المستتبع لحركة العضلات – إذا تعلّقت بالأفعال البدنيّة – ولا يضادّها شيء. والإرادة بهذا المعنى هي معركة الآراء، وذهب كثير منهم إلى أنّها هي الإرادة بالمعنى الأوّل، ولهذا فقد عرّفوها بالشوق المؤكّد، وذكروا أحكامها في باب الكيف النفسانيّ.

قال صدرالمتألمين: «والحق أنّ التغاير بينها بحسب الشدّة والضعف لاغير، فإنّ الشوق قد يكون ضعيفاً ثمّ يقوى فيصير عزما» لا لكن صرّح الشيخ بالمغايرة بينها حيث قال: «والإجماع ليس هوالشوق. فقد يشتدّ الشوق إلى الشيّ فلا يُجمع على الحركة البتة» ". وقد يقال بإمكان تحقّقها بدون الشوق كمن يريد قطع عضو من أعضائه تحفّظاً على سلامة سائر الأعضاء وليس له شوق إلى قطع العضو. ويلاحظ عليه أنّ قطع العضو و إن لم يكن مشتاقاً إليه بالتبع لأجل الاشتياق إلى سلامة الأعضاء التي تتوقّف على الميد بالذات إلا أنّه مشتاق إليه بالتبع لأجل الاشتياق إلى سلامة الأعضاء التي تتوقّف على

١- راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة والفصل الاول من المقالة العاشرة من الهيات الشفاء، و راجع تعليقة صدرالمتألمين: ص ١٦٠ – ١٦٤، و راجع القبسات: ص ٣٠٩ – ٣٤٣، وص ٤٤٤ وص ٤٧٧، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠، و ٣٠٣، و ٢٦٠، و ج ٣، ص ٣١٣، و ج ٢، ص ٣٢٣، و راجع الاخلاق إلى نيقوما خوس: ج ١، ص ٣٦٣ – ٢٧٤.

٢-راجع المبدء والمعاد: ص ٢٣٤.

٣-- راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٣، و راجع التحصيل: ص ٨٠٤.

قطعه، فيتولّد من الاشتياق إلى السلامة شوق إلى أسبابه، كما يتولّد من إرادة فعل ذي أسباب إرادات متعلّقة بأسبابه. قال الشيخ: «لايمكن أن تكون حركة نفسانية لاعن شوق البتّة» ١.

ويكني لإثبات وجود الإرادة بالمعنى الثالث ومغايرتها للشهوة والغضب والشوق، التأمّل في حالات النفس، بل هوالطريق الوحيد للكشف من أمثال هذه الأمور، كما يكني لإ ثبات مغايرتها لنفس تحريك العضلات، التأمّل في حال من يريد فعلاً بزعم قدرته عليه وهو عاجز عنه، كمن ابتلى بالفالج ولمّا يعلم به بعدُ.

وأمّا حقيقتها فالأشبه أنّها فعل اختياري صادرعن النفس بنوع من التحلّي، ولا يختص الفعل الاختياري بما كان مسبوقاً بالإرادة، بل يعمّ فعل الفاعل بالقصد ولا يختص الفعل الاختياري بما كان مسبوقاً بالإرادة وفعل الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي. وملاك اختيارية الفعل كونه صادرة عن رضى من الفاعل بغير قهر قاهر، وإن شئت قلت: ملاكها ملاءمة الفعل لذات الفاعل العلمي وصفاته الذاتية بما تشتمل على الحبّ وغيره. نعم، قد يستعمل الاختيار في مقابل الإكراه، فيختص بما كان انتخاب الفعل من قبل الفاعل نفسه من دون إكراه و تهديد من غيره، كما أنّه قد يستعمل في مقابل الاضطرار فيختص بما كان للحصول على الغرض طرق مختلفة دون ما ينحصر في طريق واحد كمن يضطر لحفظ نفسه إلى أكل الميتة.

ومن هنا يظهر النظر في تفسير الاختيار والاضطرار بالإمكان والضرورة، كما يظهر النظر في ما ذكره صدرالمتألمين من إنّ الإرادة لوكانت فعلاً اختياريّاً لاحتاجت إلى إرادة أخرى ٢.

و أمّا مباديها العلميّة والشوقيّة فعروفة، لكن ينبغي الالتفات إلى أن الشوق لا يختص بالتسوق الحيوانيّ بل يشمل الشوق الإنسانيّ المتعالي بمراتبه، كما أنّ العلم لا يختص بالتصوّر والتصديق بل يشمل العلم الحضوريّ أيضاً. و ليُعلم أنّ الشوق والرضا والحت ومايشا بهها و إن كانت لا تنفك عن العلم إلاّ أنّها ليست نفس العلمّ، فحيثيّة العلم هي الكشف فقط و حيثيّة هذه الأمورهي ما يستلزم الانجذاب نحوالملائم والانسياق نحوالمطلوب في ذوي

١ - راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلميّات الشفاء.

٢ — راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٤.

٣-راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٣٤٣، و راجع التحصيل: ص ٨٠٤.

تعليقة النهاية المالية النهاية النهاية

النفوس. ومن هنا يظهرما في إرجاع إرادة الواجب تعالى إلى العلم، فإن لم يكن بدُّ من الإرجاع فالأولى إرجاعها إلى الحبِّ.

١٨٢ - قوله «وقد تقدم في البحث عن أقسام الفاعل»

بل سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، وراجع الفصل الثالث منها أيضاً.

۱۸۳ — قوله «ومن الكيفيّات النفسانيّة القدرة»٢

سيجئي تمام الكلام في القدرة في البحث عن قدرته تعالى في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر.

۱۸٤ - قوله «ومن هذاالباب الخُلق»

من الكيفيّات النفسانيّة هيئات راسخة في النفس خاصّها إغناء الفعل الإراديّ عن التروّي كالشجاعة والسخاء وغيرهما، وتسمّى بالأخلاق . وقد تخصّ الأخلاق باللكات الفاضلة، كما أنّها قد تعمّم تارة إلى نفس الأفعال القيميّة، وأخرى إلى الحالات الشوقيّة وغيرها من مبادئ الأفعال القيميّة وإن لم تبلغ حدّ الملكة، والمراد بهاههنا هي الملكات.

والملكة تحصل عادةً من تكرّر الحالات، ولهذا تطلق الأخلاق على الهيئات الراسخة في النفوس الإنسانية ومايشابهها بسبب تكرّر الحالات والأفعال الناشئة منها، دون المفارقات والنفوس الفلكية —على القول بها—. قال صدر المتألّهين: «وكأنّه أمر حاصل عقيب تعمّل واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خُلق» أكم. وقال الشيخ في التعليقات: «نسبة الأفعال الجميلة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأمّلات و الأفكار إلى وجود اليقين بل تُعدّ النفس لقبول الأفكار إلى وجود اليقين بل تُعدّ النفس لقبول

١ - راجع الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر في المتن.

٧- راجع الفصل الشاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألمين: ص ١٦٢، و راجع التحصيل: ص ٤٧٣، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١١١، وج ٦، ص ٣٠٧ – ٣٢٣.

٣-راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢٩٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٥، وطهارة الاعراق لابن مسكويه: ص ٣٦، والاسفار: ج ٤، ص ١١٤ و راجع النقط الثالث من الإشارات.

٤ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

اليقين فكذلك الأفعال الحسنة تُعد النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب الصور» .

و اعلم أنّ اعتبار الملكة كمبدء لصدور الفعل ليس بمعنى ضرورة صدور الفعل عن صاحبها ولا استغناء الفاعل عن الإرادة، قال صدر المتألّهين: «وليس الخلق أيضاً يلزمه المبدئيّة للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلاصعوبة ورويّة» ٢ نعم، يمكن أن يقال إنّ صاحب الملكة يلزمه غالباً إرادة الفعل، بل يمكن أن تبلغ الملكة حداً من الشدة والرسوخ لاينفك عنه إرادة الفعل المناسب لها أبداً كما في المعصومين عليهم السلام لكن ليس معنى ذلك اضطرار الفاعل في فعله، لأنّ الاختيار لايستلزم ترك الفعل أحياناً كما ربما يتوهم، بل ملاكه كما أشرنا إليه هو كون الفعل ناشئاً عن الرضا والحبّ، كما أنه ليس معناه عدم توسط الإرادة بين الملكة والفعل بحيث يخرج الفعل عن وصف الإراديّة.

١٨٥ - قوله «ولايسمَّى خُلقاً إلاّ إذا كان عقلاً عملياً»

بالنظر إلى أنّ العقل العمليّ لم يبحث عنه في هذا الكتاب ينبغي أن نذكر بعض كلمات القوم في هذا الباب. فنقول: قدقسموا قوى النفس الناطقة إلى نظريّة وعمليّة ، فعن المعلّم الثاني أنّ النظريّة هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والعمليّة هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله إنسان ". وعرّف الشيخ في الإشارات القوّة العمليّة بقوله «هي التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة ، من مقدّمات أوليّة و ذائعة و تجربيّة ، وباستعانة من العقل النظريّ في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ » أ.

وقال في الشفاء: «إنّ للإنسان تصرُّفاً في أمور جزئية، وتصرُّفاً في أمور كلية، والأمور الكلية إنها يكون فيها اعتقاد فقط ولوكان أيضاً في عمل -إلى أن قال- فيكون للإنسان إذَنْ قوّة تختص بالأمور الحلية وقوّة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية في ماينبغي أن يضعل أويترك ممّا ينفع ويضرو، وفي ما هوجيل وقبيح وخير وشرى، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمّل -إلى أن قال- فالقوّة الأولى للنفس الإنسانية قوّة تنسب إلى النظر

١ - راجع التعليقات: ص ٣٧.

٢ ــراجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

٣-راجع شرح المنظومة: ص ٣٠٥.

٤ - راجع النمط الثالث من شرح الإشارات، ص ٨٦ - ٨٧.

فيقال «عقل نظري» و هذه الثانية قوّة تنسب إلى العمل فيقال «عقلي عملي» ١.

وقـال في مـوضـع آخر: «أمّا النفس الناطقة الإنسانيّة فتنقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، وكلُّ واحدة من القوتين تسمَّى عقلاً باشتراك الاسم أوتشابهه. فالعاملة قوّة هي مبدء محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها -إلى أن قال- و هذه القرة يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى التي نذكرها حتى لاينفعل عنها البتة، بل تنفعل تلكعنها، وتكون متبوعة دونها لئلاّ يحدث فيها عن البدن هيئة انقياديّة مستفادة من الأُمور الطبيعيّة، و هي التي تسمّى أحلاقاً رذيلة، بل يجب أن تكون غيرمنفعلة البتة وغيرمنقادة، بل متسلّطة فتكون لها أخلاق فضيلة -إلى أن قال- وإنَّها كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوّة لأنَّ النفس الإنسانيّة كما يظهر من بعدُ جوهرٌ واحدٌ وله نسبة وقياس إلى جنبتن: جنبة هي تحته، و جنبة هي فوقه، وله بحسب كلّ جنبةٍ قوّةٌ بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوّة العمليّة هي القوّة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي دونها وهوالبدن و سياسته. وأمّا القوّة النظريّة فهي القوّة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي فوقها لينفعل و يستفيد منها ويقبل عنها، فكأنّ للنفس منها وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هـذا الوجه غيرقابل البتَّة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، و وجه إلى المبادئ العالية، و يجب أن يكون هذاالوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثّر منها، فن الجهة السفليّة تتولّد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانيّة تتولّد العلوم» ٢. وقال في رسالة النفس: «والنفس الناطقة إذا أقبلت إلى العلومسمّى فعلها عقلاً، وسمّيت بحسبه عقلاً نظريّاً. وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة الداعية إلى الجربزة بإفراطها والغباوة بتفريطها، أو التهوّر بثورانها والجنن بفتورها، أوالفجور بهيجانها والشلّ بخمودها فتستخرجها إلى الحكمة والتجلّد والعفّة و بالجملة العدالة سمّى فعلها سياسة، و سمّيت بحسبه عقلاً عمليّاً...".

وقال صدرالمتألهين: «وأمّا النفس الإنسانيّة فتنقسم إلى عاملة وعالمة، فالعاملة هي

١-راجع الفصل الأول من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٧، و راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٢، والاسفار: ج ٩، ص ٨٢، و راجع التعليقات: ص ٣٠.

٢- راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٢٩١ - ٢٩٢، و راجع النجاة: ص ١٦٤.

٣-راجع رسائل الشيخ: ص٢٠٥.

التي بها تدبيرالبدن، وكما لها في أن تتسلّط على سائر القوى الحيوانيّة ولايكون فيها هيئة انقياديّة (انقهاريّة) لهذه القوى، بل يدبّرها على حسب حكم القوّة النظريّة، وأمّا العالمة فهي القوّة النظريّة، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن، والعالمة يجب أن تكون دائم التأثّر عن المفارق —الخ—» أ.

وقال في التحصيل: «اعلم أنّ النفس الإنسانية التي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرّف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرّف في القوى البدنية بالطبع لابالإكتساب. وليست حقيقة النفس أنّها تقوى على هذين، فإنّ القوّة معنى عدميّ، والنفوس موجودة بالفعل، ولوكانت حقيقة النفس أمراً بالقوّة لما كان لها أن تفعل، فيجب أن تقوى على هذين بأمر غير ذاتها بل بهيئتين، فبإحداهما تُقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة الذي نبيّنه من بعد، وهذه الهيئة تسمّى عقلاً نظريّاً؛ وبالأخرى تُقبل على البدن و تتصرّف في قواها، وتسمّى عقلاً عمليّاً، لأنّ بها تعمل النفس، وإنّا يسمّى عقلاً لأنّها تتصرّف في قواها، وتسمّى عقلاً عمليّاً، لأنّ بها تعمل النفس، وإنّا يسمّى عقلاً لأنّها

١ - راجع الأسفار: ج ٨، ص ١٣٠.

٢ — راجع الأسفار: ج٣، ص ٤١٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ٢٦٠.

هيئة في ذات النفس لافي مادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئ بل هي عمّالة فقط. ولا يمتنع أن تكون العلاقة بين النفس والبدن بقوّة لها بدنيّة. والقوّة التي يسمّى عقلاً عمليّا هي عاملة لا مدركة على ماذكرت إلى أن قال ثمّ هذه القوّة ربما كانت بالفطرة متصرّفة على مثال العقل النظريّ فتسوس البدن وقواه بحسبه، ولاعالة يكون بهيئة أخرى لاهذه الهيئة، وتسمّى هذه الهيئة إذا كانت على الصفة المذكورة ملكة فاضلة. و ربما كانت هذه الهيئة مذعنة للقوى البدنيّة فتكون كأنها مسوسة من جهتها» أ.

هذه نماذج من كلمات القوم حول العقل العمليّ، وللتأمّل فيها مجال واسع. ولا يخنى ما بينها من الاختلاف، و يتحصّل منها ثلاثة تفاسير للعقل العمليّ: أحدها أنه قوّة تدرك الأحكام المتعلّقة بأعمال الإنسان في مقابل العقل النظريّ الذي يدرك سائر الأحكام وخاصة هذا التفسير عدم التركيز على الأحكام الجزئيّة. وهذا هوالدي يبدو من كلام الفارابيّ. وثانيها أنه قوّة تدرك الأحكام الجزئيّة المتعلّقة بالعمل (دون الكلّيات) وهوالذي يستفاد من كلمات الشيخ وصدرالمتألّهين. وثالثها أنّه قوّة نفسانيّة غير مدركة لشيّ، متصرّفة في القوى البدنيّة. وهوالذي صرّح به بهمنيار، ولا يخلومن غرابة ويمكن أن يضاف الها تفسير رابع هوأنّ العقل العمليّ يدرك الأحكام الاعتباريّة المتعلّقة بالعمل، تلك الأحكام التي لاسبيل للبرهان إليها —حسب زعم هؤلاء المفسرين— وإنّها تقام عليها قياسات جدليّة مبتنية على آراء محمودة ومفاهيم مستعارة من الحقايق النظريّة. ويمكن اعتبار هذا الكلام تفسيراً للمعنى الأوّل.

ثمّ الذي يستفاد من كلماتهم في ارتباط الأخلاق بالعقل العمليّ أنّها ملكات حاصلة للنفس بسبب تسلّط العقل العمليّ على القوى الحيوانيّة أو انقياده لها. نعم، في كلام صدرالمت ألهين أنّ معنى العقل في كتب الأخلاق هوالمواظبة على الأفعال التجربيّة والعاديّة حتى يكتسب بها خُلق وعادة، وكأنّ كلام الأستاذ -مدّظلّه العالي - ناظر إليه.

١٨٦ - قوله «لكن أصول الأخلاق...»

البحث عن الأخلاق ومعرفة أصولها وتمييز الفضائل عن الرذائل وتحديد معيارها ممّا يتعلّق بالحكمة العمليّة، ولامجال للخوض فيها ههنا. ولهم في هذه المباحث مذاهب شتى.

١ - راجع التحصيل: ص ٧٨٩.

١٧٧ المقولات العشر

وقد اشتهربين علماء الأخلاق تقسيم الملكات الخلقية حسب قوى النفس إلى ثلاث شعب أصلية المحية المعربين على ما أشير إليه في المتن و ان كل فضيلة فهى متوسطة بين رذيلتين في طرفي الإفراط والتفريط، و هذا هوالذي لهج به أفلاطون الإفراط والتفريط، و هذه النظرية، و لعل أن معيار الفضيلة هوالوسطية والاعتدال، فدار النقاش طويلاً حول هذه النظرية، و لعل أجود التوجيهات لها هو أن للإنسان قوى مختلفة تتزاحم الأفعال المتعلقة بها، فلابد من إعطاء كل قوة حظها اللائق بها (العدالة) بقدر ما لايزاحم مقتضيات القوى الأخرى و بنحو لا تطغى على القوى المتعالية الخاصة بالإنسان ولا يعوقها عن بلوغ غايتها المنشودة أن فالتفريط يوجب الحرمان من منافع تلك القوة وقصورها عن خدمتها الميسرة لها، والإفراط يوجب طغيانها و تضييع سائر القوى. و هذا هوالمصحح لجعل الفضيلة وسطاً محفوفاً برذيلتين. يوجب طغيانها و تضييع سائر القوى. و هذا هوالمصحح لجعل الفضيلة وسطاً محفوفاً برذيلتين. أن ملاك الرذيلة ان قيادها لتلك القوى الحيوانية، و وقد عرفت من كلام الشيخ أنّ معيار الفضيلة هو الإعانة على بلوغ الأنسان إلى كماله النهائي والقرب إلى الله تعالى، و معيار الرذيلة هوالمنع من ذلك، فتبصر. الإنسان إلى كماله النهائي والقرب إلى الله تعالى، و معيار الرذيلة هوالمنع من ذلك، فتبصر.

۱۸۷ - قوله «سمّیت حکمة»

قال الرازي: أمّا الحكمة فهي إمّا أن تكون غريزية أو مكتسبة، فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية. وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية، وللنفوس تفاوت فيها حتى أنّ البالغ فيها إلى الدرجة العالية هوالنفس القدسية النبوية، وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبّه وتعليم معلّم» .

وقال في موضع آخر: «وأمّا الحكمة فهي الخُلق الذي تصدرعنه الأفعال المتوسّطة

١ - راجع طهارة الأعراق لابن مسكويه: ص ١٩ - ٢٠.

٧ ــراجع مقدّمة الأخلاق إلى نيقوما خوس: ص ٥٠ ــ ٥١.

٣ - راجع الأخلاق إلى نيقوما خوس: ج ١، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

٤ - راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة والفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

۵ – راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٢٩١ والنجاة: ص ٢٩٦ و ص ٣٠٧، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٣ والاسفار: ج ٩، ص ٨٧.

٦-راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ١٦٠.

بين الجر بزه والغباوة، و هذان الطرفان رذيلان. وظنّ بعضهم أنّ الحكمة العمليّة ههنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال: الحكمة إمّا نظرية وإمّا عملية. وذلك باطل، لأنّ المراد بالحكمة العمليّة ههنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسّطة بين الجربزه والغباوة، و أمًا إذا قلنا إنَّ من الحكمة ماهونظريّ ومنه ما هوعمليّ، لم نردبه الخُلق، فإنْ ذلكليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخُلقية بطريق القياس أنّها كم هي؟ وما هي؟ وما الفاضل منها وما الرديء؟وأنّها كيف تحدث من غيرقصد اكتساب؟ وأنّها كيف تكتسب بقصد؟ وأيضاً معرفة السياسات المنزليّة والمدنيّة. وبالجملة المعرفة بالأمور التي لنا أن نفعلها. وهذه المعرفة ليست غريزيّة، بل متى حصّلناها كانت حاصلة لنا من حيثهي معرفة، وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً ،فلا تكون أفعال الحكمة العمليّة الأُخرى، و لا أيضاً الخلق، وتكون عندنا لامحالة معرفة مكتسبة يقينيّة. فالحاصل أنّ الحكمة العمليّة قد يرادبها العلم بالخُلق، وقديرادبها نفس الخُلق، وقد يرادبها ألافعال الصادرة عن الخُلق. فالحكمة العمليّة التي جُعلتْ قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخُلق، والحكمة العملّية التي جُعلتْ إحدى الفضائل الخُلقيّة الثلاث فهي نفس الخُلق. وأيضاً فالحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل لا تـشـارك الحكمة العمليّة بالمعنى الثاني، لأنّ الحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفّة والسياسات أيضاً، فظهر الفرق بن البابين» .

١٨٨ - قوله «ومن الكيفيّات النفسانيّة اللذّة والألم»

لايزال كل إنسان يجد لذّات و آلاماً مختلفة في نفسه فلا يحتاج لمعرفتها إلى تعرّيف، إلا أنّ تحليل معناهما و معرفة مايوجبهايفيد في البرهنة على إثباتها في غير الإنسان، أو إثبات أصناف أخرى منها للإنسان ممّالم يحصل له بعد، كاللذّات التي تحصل للنفس من درجات القرب إلى الله سبحانه و الآلام التي تحصل لها من البُعد منه، نعوذبالله تعالى.

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «واعلم أنّ لذّة كلّ قوّة حصول كما لها لها، فللحسّ المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكلّ شيّ ما يخصّه، وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليّاً بالفعل» ٢.

١-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٦، والاسفار: ج ٤، ص ١١٦.

٢-راجع الفصل الأخيرمن المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٢.

وقال في موضع آخر: «يجب أن يُعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانية لذّة وخيراً يخصّها، وأذى و شرّاً يخصّها. مثاله أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفيّة محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كلّ واحد منها مايضاده. ويشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقتها وملاءمتها هوالخير واللذّة الخاصة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هوبالقياس إليه كان بالفعل، فهذا أصل. وأيضاً فإنّ هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كما له أفضل وأتمّ، والذي كما له أكثر، والذي كما له أدوم، والذي كما له أوصل إليه وأحصل له، والذي هوفي نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هوفي نفسه أكمل فعلاً وأفضل،

و ربما يتراءى من كلامه أن اللذّة هي نفس حصول الكمال، لكن ليس هذا مراد الشيخ بدليل قوله «ان الشعور بموافقتها و ملاءمتها هوالخير واللذّة» و أصرح منه كلامه في موضع آخر حيث قال: «فإنّ اللذّة ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ما هوملائم» أفحصول الكمال الذي هوالملائم لا يوجب لذّة ما لم يدرك .

وأتم بياناته في هذا الباب ماذكره في الإشارات بقوله «إنّ اللذّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عندالمدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ الى أن قال و كلّ لذّة فإنها تتعلّق بأمرين: بكمال خيري، و بإدراك له من حيث هو كذلك» ".

وحاصل مايستفاد من كلماته أنّه يعتبر في حصول اللذّة أمور: الأوّل وجود قوّة مدركة، فلا تحصل اللذّة لغير ذوي الإدراك. والثاني حصول الملائم له. والثالث إدراك ذاك الملائم بما أنّه ملائم. فلوحُصل الملائم من غير إدراك له والتفات إليه لم تحصل لذّة، كما أنّه إذا أدرك ذات الملائم من غير التفات إلى ملاءمته له أو مع اعتقاده عدم الملاءمة لم تحصل لذّة. وكيف كان فاللّذة و الألم بناءً على مايستفاد من هذه الكلمات نوعان من الإدراك، فلا يصح جعلها نوعاً آخر من الكيف النفسانيّ في قبال العلم و الإدراك.

وقال بهمنيار: «لا تكون لذَّة و ألم حيث لايكون إدراك ، فإذن يجب أن يتقدَّمها

١ - راجع الفصل السابع من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء.

٧-راجع الفصل الأخيرمن المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣-راجع النمط الثامن من الإشارات.

الإدراك - إلى أن قال - واللذّة تتبع إدراك الملائم، أو هي نفس الإدراك ، ولامحالة تكون كمالاً للمدرك ، والألم يتبع إدراك المنافي، ولامحالة يكون نقصاناً للمدرك » ١.

ونقل الرازي كلاماً عن الشيخ في «الأدوية القلبيّة» ممّا يدلّ على أنّ الإدراك يغاير اللذّة مغايرة السبب للمسبّب، ثمّ قال: «ههنا بحث لابدّمنه، وهوأن نعرف أنّ الحالة التي نجدها من النفس التي سمّيناها باللذّة أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك؟ وبتقدير كونها مغايرة لذلك الإدراك أهي معلول ذلك الإدراك أو معلول شيّ آخر، وإن كانت لا توجد إلا مع ذلك الإدراك؟ فهذه أمور لابدّ من البحث عنها، وإلى الآن لم يصحّ عندي شيّ من هذه الأقسام بالبرهان، ولكنّ الأقرب إلى الظنّ أنّ الألم ليس هونفس إدراك المنافي» وقد تصدّى في الأسفار للردّ عليه وإثبات أنّ اللذة والألم هما نفس إدراك الملائم والمنافر».

ثم إنّ الشيخ قبال في موضع من طبيعيّات الشفاء «إنّ من الحواسّ مالالذّة لها في عسوسها ولا ألم، ومنها مايلتذّ ويألم بتوسط أحد المحسوسات»، في وعدّالبصر والأذن من القسم الأول، وذكر في الأسفار بحثاً طو يلاً حول ذلك ٥.

ونقول: يشبه أن تكون اللذّة كيفيّة إدراكيّة حاصلة للنفس بسبب بعض علومها المخضوريّة والحصوليّة التي تحصل لها بوساطة قواها الإدراكيّة —أعني العلم بالملائمات لكنها ليست نفس العلم والإدراك ، كما أنّ الرضا والشوق أيضاً كذلك. و أمّا القوى الإدراكيّة فليس لها إلاّ الإدراك ، وإسناد اللذّة إليها مجازيّ كإسناد الشوق إليها، ومن المعلوم مباينة القوى الإدراكيّة للشوقيّة. ومصحّح الإسناد هوالعلاقة السببيّة، لكونها آلات لحصول الإدراك المؤتر في حصول اللذّة، وكذلك الأمر في الألم. و أمّا أعضاء الحسّ كالعين والأذن فليس لها إدراك ولا لذّة ولا ألم ولاشيّ آخر من الكيفيّات الإدراكيّة. ومن هنا يظهر وجه عدّ اللذّة والألم نوعين مستقلّين من الكيف النفسانيّ غيرالعلم، فتبصّر.

وينبغي أن نشير ههنا إلى أمرين:

أحدهما أنّ اللذّة وإن كانت في ذوي النفوس من قبيل الكيف النفساني، لكن

١ - راجع التحصيل: ص ٥٥٩.

٢ -راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٨.

٣-راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٩-١٢٤.

٤ -- راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٥٠٠.

٥ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٦ - ١٤٤.

لايستلزم ذلك نني حقيقتها من غير ذوي النفوس كالمفارقات والمبدء الأعلى تبارك وتعالى، فهي بمنزلة العلم الذي يعد من الكيفيّات النفسانيّة ويوجد حقيقته بنحوأتم وأعلى في المجرّدات وفي الواجب تعالى. قال الشيخ في الإشارات: «أجلُّ مبتمج بشي هوالأوّل بذاته. لأنّه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً إلى أن قال والأوّل عاشق لذاته معشوق لذاته، عُشق من غيره أولم يُعشق» ١.

ومن هنا يظهر أنِّه يصحّ اعتبار حبّه تعالى لذاته وابتهاجه بذاته من صفاته الذاتية.

والأمر الثاني أنّ المسّائين اعتبروا اللذّة العقليّة الحاصلة من العلم الحصوليّ بحقايق الاشياء أشد اللذّات وأشرفها، فجعلوا غاية السعادة الإنسانيّة سعة ذلك العلم وتلك اللّذة و دوامها، لكون القوّة العاقلة أشرف القوى النفسانيّة وكون سائر القوى خادمة لها، فإنّهم وإن اعتبروا في السعادة كمال القوّة العاملة أيضاً بتهذيب الأخلاق واكتساب الملكات الفاضلة، لكنّهم حيث اعتبروها أنزل رتبةً بالنسبة إلى القوّة العاقلة لم يسعهم إلاّ اعتبار كما لها في مرتبة دون الكمال الأقصى.

ومن الواضح قصور هذه الأصول عن معرفة السعادة الحقيقية التي هي نيل درجات القرب من الله تعالى والفوز بلقائه والخلود في جواره رزقنا الله تعالى اللهم إلا بتفسيرها بنوع من المعرفة العقلية. كما أنّ تلك الأصول عقيمة عن تبيين العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح وبين تلك السعادة المتعالية، كيف و إدراك المفاهيم لايناط بشي من هذا القبيل، فرعا يكون بعض الكفّار المعاندين والفجّار المفسدين أعلم بدقايق الفلسفة والعلوم من بعض المؤمنين القانتين وعبادالله الصالحين.

و أمّا أتباع المشّائين من فلاسفة المسلمين فإنّهم وإن عرفوا بفضل معارف الإسلام أنّ السعادة الحقيقيّة إنّها تحصل بالتقرّب إلى الله تعالى إلاّ أنّهم لم يرافقهم النجاح في تبيين ذلك على أساس أصول المشّائين، وكان الإشراقيّون أقرب إلى النجاح منهم.

و أمّا صدر المتألهين فحيث ذهب إلى أنّ الإدراك العقليّ يحصل بمشاهدة الحقايق المجرّدة عن بُعد أمكنه تفسير السعادة الحقيقيّة بالمشاهدة الحضوريّة للمبادي العالية وخاصةً للمبدء الأعلى تبارك وتعالى، وجعلُ ذلك كمالاً نهائيّاً للقوّة العاقلة التي هي رئيسة القوى

١-راجع الإشارة الأخيرة من النمط الثامن من الإشارات، وراجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ٧٧ وص ١٥٧، والتحصيل: ص ٥٧٧، والتلويحات: ص ٩١، والمطارحات: ص ٥٠١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والأسفار: ج ٢، ص ٣٦٣ والنجاة: ص ٢٤٥.

الإنسانية بل المرتبة العليا للنفس الناطقة —حسب ما قالوا — كما أنه استطاع تفسير العلاقة المذكورة بأنّ الارتياض الفكري والعملي يُعدّان النفس الإنسانية شيئاً فشيئاً لتلك المشاهدات. لكن بالمناقشة في تفسيره الذي قدّمه للإدراك العقلي — كما سيأتي في محلّه إن شاءالله تعالى — تفقد هذه الآراء رصيدها الفلسفي .

ويشبه أن يكون دور الإدراكات العقلية في السعادة الحقيقية دور تهيئة الأرضية للإيمان والعمل الصالح، وتقوية المعارف المحتاج إليها في التقرّب إلى الله تعالى، وأن يكون الدور الأساسي في حصول السعادة القصوى والكمال الحقيقي للإيمان بالله تعالى و توجه النفس إليه بالذكر والتضرع والخشوع، و تقوية ذلك بالأعمال الصالحة التي يؤتى بها بقصد التقرّب إليه والتي يتبلور فيها توجه النفس إلى ساحة قدسه، حتى تأخذ النفس حظّها من العبوديّة في إليه و التي يتبلور فيها الفرديّة والاجتماعيّة، فتهيئاً شيئاً فشيئاً لمشاهدة أنوار جلاله و جماله و تجليّات أسمائه و صفاته، إلى أن تخرق عين القلب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة و تصير معلّقة بعزّ قدسه. وليس شئي من ذلك من فعل القوّة العاقلة المدركة للمفاهيم الذهنيّة ممّا يتيسر للكفّار والفجّار.

والعلاقة بين العبادة وبين الوصول إلى الغاية القصوى يتبيّن بمعرفة أنّ حقيقة العبادة هي نفي الاستقلال والأنانيّة وتركيز توجّه القلب إلى ساحة قدسه تعالى فتستعد النفس بذلك لشهود ذاتها وحقيقة وجودها الذي هوعين الربط، ذلك الشهود الذي ينتهي إلى شهود ذي الربط، وتفصيل ذلك يحتاج إلى مجال أوسع.

و من هنا يظهر أنّ الكمال الأقصى للنفس الإنسانيّة أرفع بكثير ممّا بلغت إليه عقول المشائين، و أجلّ من أن تبيّنه أصولهم. والحمدلله الذي هدانا للذا وماكنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

۱۸۹ - قوله «والألم عدمتي»

اللذّة والألم سسواء كانا من قبيل الإدراك أوكانا نوعين آخرين من الكيف النفساني المران وجوديّان يتعاقبان على النفس، فينطبق عليها حدّ الضدّين، ويكون تقابلها تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة، اللّهم إلاّ مجازاً باعتبار متعلّقها. ومجرّد كون الألم إدراكاً للعدم على فرض الصحّة - لا يجدي في جعله أمراً عدميّاً، وإلاّلزم اعتبار العلم بالمعدوم أمراً عدميّاً مقابلاً للعلم بالموجود مقابلة العدم للملكة! ففرق جليٌّ بين نفي العلم بشي عمّن أمراً عدميّاً مقابلاً به وبين العلم بنفي شيً عن شيً من شأنه وجوده له. واتحاد العلم بالمعلوم

لا يوجب سراية جميع أحكام المعلوم إلى العلم، فإنّ هذا الا تتحاد إن اعتبربين العلم والمعلوم بالعرض كان اتتحاداً بحسب المفهوم، ولا ينافي كون العلم وجودياً بالحمل الشائع والمعلوم عدميّاً. وإن اعتبربين العلم والمعلوم بالذات كان المعلوم بالذات موجوداً لا محالة ولوكان وجوده في ظرف الذهن. وكون هذا المفهوم عدميّاً بالحمل الأوّليّ لا يوجب حل العدم عليه بالحمل الشائع حتى يوجب كون العلم أيضاً عدميّاً بالحمل الشائع لأجل اتتحاده به ويعد عدماً للملكة.

و بهذا يظهر النظر في ما أجاب به عن الإشكال تبعاً لصدر المتألهين . لكن لكلامه تأويل آخر، وهو أنّ اعتبار الألم عدميّاً يكون بالنظر إلى حضور أمر عدميّ للنفس، فيكون علماً حضورياً به، ولامجال فيه للحديث عن الفرق بين الحمل الأوّليّ والشائع. ويلاحظ عليه أنّ الأمر العدميّ بما أنّه عدميٌّ ليس له حضور للنفس، وإنّا الحضوريكون لموضوعه الوجوديّ. مضافاً إلى أنّ الألم ليس نفس العلم بل هو كيفيّة وجوديّة علميّة.

و أمّا أصل الإشكال فهوناشئ عن توهم أنّ تعبير «بالذات» في قولهم «إنّ الشرّ بالذات هوالعدم» و قولهم «إنّ الألم شرّ بالذات» ناظر إلى جهة واحدة، فيلزم إمّا انفساخ القول الأوّل أو الالتزام بكون الألم عدميّاً. فأجاب صدرالمتألّهين بالالتزام بعدميّة الألم، و تصدّى لتوجيه بمامرّت الإشارة إليه.

والحق في الجواب أن يقال: إنّ التعبير المذكور في المقامين ليس بمعنى واحد. توضيح ذلك أنّ العدم بما أنّه بطلان محض ليس له موضع في دار الوجود، فجعل البطلان المحض شراً بالنذات مساوق لنني الشرّبالذات مطلقاً، وبانتفاء ما بالذات ينتني ما بالعرض أيضاً. فالمراد بأنّ الشرّ بالذات هوالعدم أنّ تحليل الشرور يقضي بأنّ الشرّية وصف للموجود بما أنه يستلزم عدماً. وبعبارة أخرى: الخيرية والمطلوبية صفة للوجود فينتزع العقل من عدم الخير وصفاً ينسبه إلى عدم الوجود. ثمّ إذا استلزم وجود شئ نني كمال مطلوب سمّي ذلك الشئ شراً لاستلزامه عدم الكمال المطلوب. فالعلّة في شرّيته هي استلزامه لعدم ذلك الكمال، لكنّ العلّية هي الإمكان». وحيث إنّ العدم المضاف إلى الكمال صارسبباً لا تصاف ذلك الشئ بالشرّية بحسب التحليل العقليّ، فهويتصف بالشرّية في رتبة متقدّمة على رتبة اتصاف ذلك الشئ بها. و هذا هوالمراد بكون العدم شراً بالذات. و أمّا اتصاف الألم بالشرّية بالذات فإنّا

١-راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٢٦.

هو بلحاظ كونه منفوراً بالطبع في مقابل الشرّية التي تتصف بها بعض اللذّات لأجل استلزامها ألماً من جهة أخرى. فالشرّية بهذا المعنى لاينافي كون المتصف بها أمراً وجوديّاً.

الفصل السادس عشر

١٩٠ - قوله «البحث الأول»

الغرض من هذا البحث إثبات أنّ المقولات النسبية ومنها الإضافة هيئات حاصلة للموضوع من نسب خاصة وأنها ليست نفس تلك النسب. وهذا قبل كلّ شي يرمي إلى نفي كون النسبة جنساً مشتركاً بينها، وإلاّ لكانت النسبة مقولة، وكان كلّ واحدمما يسمّى بالمقولات النسبية نوعاً منها، كما ذهب إليه شيخ الإشراق.

وقد استدل الأستاذ -مذظله العالي - على ذلك بأن النسبة ليست مهية لأنها لا تحمل على شئى ولا يحمل عليها شئى، فلا يصبح عدها من المقولات. و يمكن المناقشة فيه بأن النسبة إذا كانت أمراً موجوداً في الخارج كان ذامهية لا يحالة ، لأن المكن مهما بلغ مرتبة وجوده في الشدة أوالضعف كان زوجاً تركيبياً مركباً من مهية و وجود. و قوله «لا تحمل على شئى» عنوع، فإنها تحمل على النسب المكانية والزمانية وغيرهما من أنواع النسبة حل الجنس على أنواعها ، والاستدلال بكونها وجوداً رابطاً غير مقنع للخصم ، خاصة بالنظر إلى مامر من المصنف من عدم الاختلاف النوعي بين الوجود الرابط و المستقل، وصيرورة الرابط مستقلاً ، وصيرورة الرابط مستقلاً ، وصيرورة الرابط مستقلاً ، وصيرورة الرابط

ثم للخصم أن يمنع حصول هيئة عينية للموضوع زائدة على نفس النسبة - على فرض قبول كون النسبة أمراً عينياً - ولوكانت حاصلة لانطبق عليها حدّالكيف ٢، ولاينافي ذلك لزوم النسبة لها، لأنّ هذا اللزوم لايستلزم اندراجها تحت اللازم. وعلى هذا فيدور الامربين

١ - راجع الفصل الثاني من المرحلة الثالثة.

۲ — راجع المقاومات: ص ۱۶۸.

قبول النسبة كمفهوم جنسيّ بين أنواعها وجعلها هي المقولةو بين القول باعتباريّة النسبة و جميع ما يسمَّى بالمقولات النسبيّة، والأقرب هوالأخير.

١٩١ — قوله «البحث الثاني»

الغرض من هذا البحث بيان ثلاثة أمور: تعريف الإضافة، والفرق بينها وبين مطلق النسبة، والفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري. أمّا الأوّل فن الواضح عدم إمكان تعريف الإضافة بالحد بناء على كونها مقولة لبساطة المقولة وعدم تركّبها من الجنس والفصل حتى يؤخذا في حدّها. وقد ذكروا لها رسوماً ووقع الكلام فيها بالنقض والإبرام، والإشكال بالدور وعدم كونها أعرف من المعرّف. وترى المصنّف حمدظلة العالي بعد ماذكر لها من التعريف يقول: «ولعل المعقول من لفظ الإضافة مشفّعاً ببعض ماله من الأمثلة أعرف عندالعقل ممّا أوردناه من الرسم».

وأمّا الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة فهوأنّ النسبة فيها متكرّرة بخلافها في سائر المقولات ٢. وكان ينبغي له أن يعيد ههنا ماذكره في البحث السابق أنّ الإضافة ليست هي نفس النسبة المتكرّرة بل الهيئة الحاصلة منها. وأمّا الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوريّ فبأنّ المضاف الحقيقيّ هونفس الإضافة أومفهوم المضاف "، ويقابله ذات الموضوع المعروض للإضافة أو الذات مع الإضافة، وهو المضاف المشهوريّ.

١٩٢ - قوله «البحث الثالث»

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر متصوّر في السعقل، ويكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عُقلتُ بعد أن تحصل في العقل أمور لم تكن لها من خارج فتصير كلّية و ذاتية و عرضيّة، ويكون جنس و فصل، ويكون محمول وموضوع و أشياء من هذا القبيل» أ.

۱ – راجع المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣١، وص ٤٠٤ – ٤١٢، والجمالة على الماحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٠، والاسفار: ج ٤، ص ١٨٩ – ١٩٢، وص ١٩٨ – ٢٠٠.

٢- راجع التحصيل: ص ٤٠٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦٦، والمقاومات: ص ١٤٣،
 والمطارحات: ص ٢٧٠ - ٢٧٠، وص ٢٨٢، وشرح المنظومة: ص ١٩٢.

٣—راجع الـتحصيل: ص ٤١١، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٢٩، والأسفار: ج ٤، ص ١٨٨ وص ١٩٩٠، وراجع تعليقة صدرالمتألمين على الشفاء: ص ١٤٦.

٤ - راجع الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

وقال الرازي: «من الناس من زعم أنّها غيرموجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنيّة كالكلّية و الجزئية و احتج عليه بأمور خسة» ثمّ ذكر تلك الحجج وقال في آخر كلامه «و أمّا أدلّة النفاة فليست في غاية القوّة، ولنا فيها نظر» \.

والظاهر من كيفية طرح المسألة في كلام الشيخ والرازي أنّ الإضافة هل هي من المعقولات الثانية المنطقية (كالكلية والذاتية) أولا؟ والحق في الجواب هوالنفي، ولا يحتاج ذلك إلى أزيد من التأمّل في المفاهيم الإضافية، حيث إنّها ناظرة إلى الخارج، وتنطبق على الأشياء العينية ويكون الا تصاف بها في الأعيان. لكن هذا النفي لا يستلزم كونها من قبيل المفاهيم الماهوية حتى يبرّرعدها من المقولات، لجواز كونها من المعقولات الشانية التي يكون عروضها في الذهن و اتصافها في الخارج، كمفاهيم الإمكان والوجوب والمهية والعرض وغيرها.

قال صدرالمتألّهين: «واعلم أنّ كثيراً من الأشياء ماهي موجودة لا بوجود مستقلّ كمفهوم العرض ومهيّة الجنس والفصل البسيط، فإنّ أمثال هذه الأشياء لا توجد بوجودات مستقلّة. ومن هذا القبيل الإضافات والنسب إلى أن قال وهذا بخلاف الأمورالذهنيّة كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، فإنّ الجنسيّة والنوعيّة وما أشبهها ليست من الأحوال الخارجيّة التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنّ الإضافة غيرموجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيّة كالكلّية والجزئية»٢.

وقال في موضع آخر: «ليس للإضافة وجود متقرّر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشئ وزوالها عنه يوجب انفعالاً وتغيَّراً في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقيّة، فإنّ تجدّدها وزوالها قد يكون بسبب تجدّد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإنّ صيرورة أحد في المجلس ثانيّ الا ثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثة ورابع الأربعة و هكذالا يوجب تغيَّراً في ذاته ولا في صفاته المتصوّرة، فكذلك تغيُّر الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيَّراً لا في ذاته ولا في صفاته الكماليّة »٣.

١-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٥ - ٤٣٩، وراجع تعليقة صدرالمتألمين على الشفاء: ص ١٤٩ ١٥٣ وراجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠ - ٢٠٣.

٢—راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠.

٣-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٧.

وقال في موضع آخر: «ولا يذهب على أحد أن كون الشي بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات، لأنّ المتضايفين مفهومان ذهنيّان كلّيان يعقل كلّ منها مع الآخر، وليس كذلك حال الوجودات العينيّة إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر، وإلاّ لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات، وليس كذلك» أ.

وقال أيضاً في الردّعلى قول الرازيّ بكون العلم إضافة ما هذا لفظه: «فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقة الإضافة التي لاتحصُّل لها خارجاً و ذهناً إلاّ بحسب تحصُّل حقيقة الطرفن» ٢.

و مثلها كلمات أحرى له في مواضع متفرقة من الأسفار" وساير كتبه، ووصف الإضافة في بعض المواضع بالاعتبارية وعدها من المعقولات الثانية كما مثّل في شرح المنظومة للمعقول الثاني الفلسفى بالإضافة ع.

والعجب من صدرالمتألفين وأتباعه كيف جعلوا الإضافة من المقولات مع أمثال هذه التصريحات بكونها من قبيل مفهوم العرض وغيره من المفاهيم الاعتبارية! ولعل المقولات كانت أعمَّ عندهم من المعقولات الأولى أعني المفاهيم الماهوية، وكانت تشمل المعقولات غيرالمنطقية، كما ربما يؤيده تقسيم المقولات إلى وجوديّة كالكم والكيف، وذهنية كالنسب والإضافات ٥.

وكيف كان فالأشبه أن الإضافة ليست من المفاهيم الماهوية والمعقولات إلأولى الفلسفية. ويؤيد ذلك الفلسفية، بل هي من المفاهيم الاعتبارية بمعنى المعقولات الثانية الفلسفية. ويؤيد ذلك لحوقها للرعتباريات وللأمور الذهنية بما أنها ذهنية، كما أنها قد تلاحظ بين الواجب والممكن، وبين الحقيقي والاعتباري، وبين الذهني والخارجي، وبين الموجود والمعدوم بل بين المعدومين والممتنعين. ويؤيده أيضاً تغيرها بتغير الاعتبارات ككون الشي ثاني الاثنين إذا لوحظ مع فرد آخر، وثالث الثلاثة إذا

١-راجع الأسفار: ج٥، ص ٧٢.

٢-راجع الأسفار: ج٣، ص ٣٥٢.

٣-راجع الأسفار: ج٣، ص ٣٩١.

٤ — راجع شرح المنظومة: ص ٣٥.

۵-راجع المعتبر: ج۳، ص ۱۹.

لوحظ مع آخرين، وهكذا. والقول بتنوّعها إلى نوعين: خارجيّ و ذهنيّ ، أوحقيقيّ و اعتباريّ، تكلّف ظاهر، اللّهم الآ إن يراد تنوّعها باعتبار المتعلّقات.

١٩٣ — قوله «البحث الرابع»

إذا كانت الإضافة حاصلة من نسبة متكرّرة بين شيئين، وكانت النسبة ممّا يقوم بطرفيها استدعى فعليّة النسبة فعليّة الطرفين، فلاتحصل الإضافة بالفعل لشي من طرفيها إلا بحصولها بالفعل، وإذا لوحظ وجودها بالقوّة استدعت وجود طرفيها بالقوّة، وإذا لوحظت في الذهن استدعت تحقُّق طرفيها في الذهن. وهذا ممّا لاغبار عليه.

وقد استشكل على ذلك بأمرين: أحدِهما تحقُّق إضافة التقدُّم والتأخّر بين أجزاء الزمان مع امتناع اجتماعها بالفعل. ولا يختص هذا الإشكال بأجزاء الزمان كما لا يخفى. وثانيها تحقُّق إضافة العالمية والمعلومية بين الإنسان العالم الموجود بالفعل وبين مالم يوجد بعدُ كالقيامة —على ما مثّلوابه—. وقد يقرَّر بالإضافة الحاصلة بين العلم والمعلوم الذي لمّا يتحقّق، كما في المباحث المشرقية والأسفار.

أمّا من قال باعتباريّة الإضافة فهو في فسحة من أمثال هذه الإشكالات، لأنّ ظرف العروض عنده هوالذهن، فيعتبر اجتماع الطرفين فيه وإن كانا غيرمجتمعين في الخارج.

وأمّا القائلون بعينيّة الإضافة فلهم أجوبة غير كافية ، منها ماذكره الشيخ في الجواب عن الإشكال الأوّل بأنّها من قبيل الإضافات الذهنيّة ، وتبعه على ذلك غيره . ونقل الرازيّ كلاماً عن الشيخ و اعترض عليه ، وتبعه صدرالمتألّهين في الأسفار ، ثمّ أشار إلى جواب ، ذكر حاصله في المتن ، وفيه إشارة إلى ما يمكن أن يقال بأنّ الجزئين المتقدّم والمتأخّر ، معانِ في آن هوالحدّ المشترك بينها بحيث يصحّ عدّه نهاية الجزء المتقدّم وبداية الجزء المتأخّر ، وبنه المعيّة الآنيّة يبرّر اجتماع وجوديها المتضايفين . ودفعه بأنّ أجزاء الزمان ليست من الأمور الدفعيّة في الآن . مضافاً إلى أن التقدّم والتأخر في أجزاء الزمان لا يختص بالأجزاء المتصلة المشتركة في حدّ واحد .

١ - راجع الفصل الأخير من المقالة الشالشة من إلميّات الشفاء، و تعليقة صدرالمتألمين: ص ١٥٢، و راجع التحصيل: ص ٤١٠، والمقاومات: ص ١٤٢.

٢-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣١.

٣-راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٩٣.

٤ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٢.

و أمّا ماصحّ عنده من الجواب فهوأنّ معيّة أجزاء الزمان إنّها هي باتصالها في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ، ولاينافي هذه المعيّة كونها غيرقابلة للاجتماع بالذات، كمالاينافي وحدة العدد كونه عين الكثرة.

و أنت خبير بأنّ الزمان بما أنّه موجود واحد ليس له أجزاء بالفعل، فلايتصف في هذا اللحاظ بالتقدّم والتأخر. وإنّما يتصف بها بماله من الأجزاء الموجودة بالقوّة. ففرض التقدّم والتأخر فيه يساوق فرض تحقّق الأجزاء المتكثّرة بماهي متكثّرة. فلايفيد وحدة أجزاء المتكثّرة بماهي متكثّرة. فلايفيد وحدة أجزاء النمان لدفع هذا الإشكال. كما أنّ العدد الخاص بما أنّه موجود ليس إلا أمراً واحداً لاكثرة فيه.

ويمكن أن يفسر كلام صدرالمتألّهين هذا باجتماع أجزاء الزمان في وعاء الدهر كما صدرالمتألّهين هذا باجتماع أجزاء الزمان في وعاء المتدرّجات بما أنّها متدرّجات، فتبصّر.

و أمّا جواب الشيخ فإن أراد أنّ أجزاء الزمان تتصف بالتقدّم والتأخّر في وعاء الذهن بحيث يكون الذهن ظرف هذا الا تصاف فهو واضح الفساد، و إن أراد أنّ الذهن هوظرف العروض فقط كان حقّاً لكته لا يختص بالإضافة الحاصلة بين أجزاء الزمان، بل يجري في سائر الإضافات أيضاً، ويؤول إلى ماذكرنا من أنّ الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

أمّا الإشكال الثاني فلم يتعرّض له الشيخ في الشفاء، إلا أنّه صرّح في موارد بأنّ المتضايفين متكافئان في اللزوم لا في الوجوديو بتحقّق التضايف بين موجود و معدوم ٢. وقال الرازي: «و أمّا العلم المتعلّق بأنّ القيامة ستكون فهو علم بحكم من أحكام القيامة و هو صفة أنّها ستكون، فهذه الصفة حاضرة في الذهن، و حضورها في الذهن لا يكون إلاّ حال كونها معدومة في الأعيان، فإذاً المعلوم حاضر مع العلم ٣٠.

ويرد على ظاهر كلامه أنّ الصفة لا تتحقّق قبل الموصوف، ولا في ظرف غير ظرف تحقّقه

وقال صدرالمتألمهين: «المعلوم بالحقيقة هوالصورة الحاضرة عندالعقل، والإضافة بالحقيقة بين العلم ومهيّة المعلوم، والمعلوم من القيامة أنّها ستكون لاعين وجود القيامة». ثمّ قال: «و يرد عليه شكّان: أحدهما أنّ العلم من الموجودات الخارجيّة و لهذاعدّ

١ - راجع تعليقة صدرا لمتألّه ين على الشفاء: ص ١٥٣.

۲ — راجع التعليقات: ص٧٦ وص ٩١، وص٩٥.

٣-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٢.

من الكيفيات النفسانية... وليس مهية المعلوم بماهي مهية معلومة من الموجودات العينية. والثاني أنّ العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل، وليس بين الوجود والمهية تغاير حتى يقبع بينها إضافة العلم والمعلوم» وأجاب عن الأوّل بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم إنّها هي من حيث كونه حكاية عن مهيّة المعلوم، وبهذا اللحاظ يكون كلاهما ذهنيين. وعن الثاني بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم بالذات أمر اعتباريّه حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات !.

و هذا الجواب على التقرير الثاني -أعني فرض الإضافة بين العلم والمعلوم - ظاهر، و أمّا على التقرير الأوّل -أعني فرض الإضافة بين ذات العالم وذات المعلوم فيمكن تتميمه بأنّ الإضافة بينها تكون بالعرض، فالإنسان إنّما يكون طرف الإضافة للقيامة بما أنّه عالم، كما أنّ القيامة إنّما تكون طرفاً لها بما أنّها معلومة، والعالم والمعلوم عنوانان عرضيّان، فالإضافة تكون في الحقيقة بين العلم والمعلوم بالذات. لكن بعد ذلك كلّه يبقى السؤال عن الإضافة بين المعلوم بالعرض، حيث إنّ الأوّل حاكٍ عن الثاني فها متضايفان رغم أنّها غير مجتمعين في الوجود. فلامناص إلاّ بالمصير إلى أنّ عروض إلاضافة إنّما هوفي الذهن و أنّ الاتّصاف بها خارجيّ فقط على ماهوشأن جيع المعقولات الثانية الفلسفيّة.

١ - راجع الاسفار: ج ٤، ص ١٩٤.

الفصل السابع عشر

١٩٤ - قوله «الأين هيئة حاصلة... ١»

هذا نظير ماذكره في الإضافة، وقدمر الكلام فيه، وسيعيده في البحث الثاني، وسيأتي منه التشكيك في كون الأين مقولة مستقلة ٢.

١٩٥ - قوله «المكان عاله من الصفات المعروفة عندنا بديهي الثبوت»

لكن هذا الثبوت البديهي أعمُّ من كونه ثبوتاً للمهيّة أو ثبوتاً لوصف عقليّ ليس بإزائه شئ منحاز.

١٩٦ - قوله «والرابع أنه السطح الباطن»

والفرق بنيه وبين القول الثالث يظهر في أنّ الرأس مثلاً يصح اعتباره على القول الثالث مكاناً للعمامة، بخلافه على القول الرابع حيث يلزم عليه اعتبار العمامة مكاناً للرأس. ويرد عليها جميعاً أنّ نفس السطح بما أنّه سطح يكون من مقولة الكم، ووصف المماسة يكون من مقولة الإضافة، والحاصل من مجموع المقولتين ليس مهيّة واحدة مستقلّة، بل هومفهوم

١-راجع الفصل الخامس إلى التاسع من المقالة الثانية من طبيعيّات الشفاء: ص ٤٩ - ٦٨، والنجاة: ص
 ١١٨ - ١٢٤، والمعتبر: ج ٢، ص ٤٠ - ٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٧ - ٢٥٧، والاسفار: ج ٤، ص ٣٥٩، وص ٢١٧، والتحصيل: ص ٣٥٨، وص ٣٧٨، وص ٤١٣، والمقاومات: ص ١٤٤، والمطارحات: ص ٢٧٣، و ٢٧٠.

٢-راجع الفصل السابع من المرحلة التاسعة من المتن.

اعتباري. كماأنَ عروض الإضافة للسطح لا يجعله نوعاً خاصاً منه حتى يعد المكان نوعاً من الكم. فحاصل هذين التعريفين يرجع إلى إنكار كون المكان مهيّة عينيّة. أضف إلى ذلك أنّ الإضافة أمر اعتباري كما حقّقناه.

١٩٧ - قوله «فيكون بُعداً جوهريّاً مجرّداً»

هذا هوالقول المنسوب إلى أفلاطون، ومن المحتمل وقوع خطأ في تفسير كلامه، فلعلّه أراد بكون المكان بُعداً مجرداً أنّه حجم الجسم المتمكّن بصرف النظر عن كونه عارضاً للجسم الطبيعيّ مكاناً للجسم الطبيعيّ ، وللجسم الطبيعيّ مكاناً للجسم الطبيعيّ ، ويكون المراد بالتجريد هنا قصر النظر على الحجم لامفارقة المادة التي هي من أوصاف الجواهر المجردة العقليّة. وكيف كان فن الغريب اعتبار موجود مجرّد عن المادة مكاناً للماديّات، مع أنّ نسبة المجرّد إلى جميع الماديّات على السواء، ويلزم عليه كون المكان عاقلاً لذاته، وكونه أشد وجوداً من المتمكّنات، إلى غير ذلك قال في القبسات (ص ١٦٤) «إن البُعد المفطور المكانيّ المجرّد قد أبطله أفلاطن بالبراهين والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء وشارحا الاشارات إمام المتشكّكين وحاتم المحققين نقلاعنه. ثمّ ينسب فريق من هؤلاء المختلفين إثباته إليه».

ونقول: الأشبه أن يقال إنّ المكان هو حجم الجسم بصرف النظرعن نفس الجسم، فإذا قصرنا النظر على حجم العالم الجسماني –أو إن شئت فقل: على بُعده وامتداده كان ذلك مكاناً للعالم، ووقوع كلّ جسم خاصّ في جزء من ذلك الحجم يعين مكانه و يترر الإشارة الحسية إليه. فكان كلّ جسم خاصّ هو جزء من حجم العالم إذا أحدالحجم بعين الاعتبار مجرّداً عن الاجسام المتمكّنة.

ثم إنه يشكل الجمع بين قبوله إلاشارة الحسية وبين جعله أمراً غير متناه وغير ذى وضع ١، كما أنّه يلزم على القول بكونه غير متناه، وجود الخلا وراء المحدد، وهولا يوافق أصولهم.

١٩٨ - قوله «فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع»
 ولكلامهم تأو يل آخر، وهو كونه من المفاهيم الاعتبارية المتعلقة بالأعيان.

١ – راجع الأسفار: ج ٤، ص ٣٩ و٤٣ و ٥٧.

الفصل الثامن عشر

١٩٩ — قوله «والفرق بين الأين والمتي»

قال في الأسفار: «هكذا قيل وليس بسديد إلى أن قال فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره» ١.

۲۰۰ ـ قوله «ومنها ماهي آنيّة الوجود»

وعلى هذا فينبغي تعميم تعريف المتى بأن يقال: «هوالهيئة الحاصلة للشي من نسبته إلى النرمان أو الآن» كما في التحصيل (ص ٤١٤)، لكن لِيُعْلَم أنّ الأُمور الآنيّة ليس لها وجود منحاز، كما أنّ نفس الآن كذلك،

¹⁻راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١٩، وراجع الفصل العاشر الى الثالث عشر من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء: ص ٦٨- ٨١، والنجاة: ص ١١٥، ووالتحصيل: ص ٣٦٠، وص ٤٢٤، وص ٤٥٣، وص ٤٦٤، والمسفار: ج ٣، ص ١١٥- ١٨١، والمطارحات: ص ٢٧٩، والمعتبر: ج ٢، ص ٦٩- ٨٠، وج ٣، ص ٣٥.

الفصل التاسع عشر

۲۰۱ — قوله «الوضع هوالهيئة الحاصلة...»

قال الشيخ في التعليقات: «الوضع هونسبة أجزاء جملة الشي بعضها إلى بعض، مأخوذةً مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها: كانت تلك الجهات حاوية أومحو يّة» ١.

وقال تلميذه في التحصيل: «وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف و الموازاة والجهات و أجزاء المكان، مثل القيام والقعود. وبالجملة هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة إلى حاويه و محوية. وبعبارة أخرى: الوضع هيئة كون الشي ذانسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة. وتلك النسبة للأجزاء إضافة، و وضع للكلّ» ٢. وقال في موضع آخر: «هو كون الشي ذانسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة» ٣.

وقال شيخ الإشراق: «هو كون الجسم بحيث يكون لبعض أجزائه إلى بعض نسبة مختلفة بالجهات» أ. وقال في موضع آخر: «هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود» في ومثله في الأسفار ع.

١-راجع التعليقات: ص ٤٣.

٢-راجع التحصيل: ص٣٣-٣٤.

٣-راجع التحصيل: ص ٤١٥.

٤ ـــراجع المقاومات: ص ١٤٤.

۵-راجع المطارحات: ص۲۷۵.

٦-راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٠.

وقال الرازي: «هوهيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح» ١.

وليس في شئي من هذه التعاريف ذكر من نسبة مجموع الأجزاء بما أنها كل واحد إلى الخارج، و أمّا ماذكر في التحصيل من أنّ تلك النسبة للأجزاء إضافة، وللكل وضع، فالمرادبه أنّ الهيئة الحاصلة للكلّ من نسبة بعض أجزائه إلى بعض هي الوضع. و كذاالمراد من النسبة إلى الحاوي والمحوي هوالنسبة بين كلّ واحد من الأجزاء وبين الحاوي والمحوي، لانسبة الكلّ إليها. فإنّ الوضع يتغيّر بتغيّر نسبة كلّ واحد من الأجزاء إلى الخارج ولايتوقف على تغيّر نسبة المجموع إليه. وليس يتعيّن اعتبار النسبة إلى الحاوي في كلّ وضع، فإنّ الفلك الأقصى لا يوجد وراءه خلا ولاملاً —حسب ما زعموا فليس لأجزائه المفروضة نسبة إلى الحاوي، بل إلى المحوي فقط، بل ليس يلزم اعتبار النسبة إلى المحوي أيضاً، لصحة اعتبار الوضع للفلك بما يحتوي عليه —أي لكلّ العالم الجسمانيّ — مع أنّه لاحاوي ولا محوي العدوي

قال في حاشية شرح المنظومة ما حاصله أنّ اعتبار نسبة الأجزاء إلى الخارج ضروريّ، و إلاّ لم يكن فرق بين القيام والانتكاس، لانحفاظ نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في الصورتين ٢. ويلاحظ عليه أنّ النسبة تتغيّر بتغيّر جهة الأجزاء، فتبصر.

٢٠٢ - قوله «وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّه»

قال في التحصيل: «والوضع قديكون بالقوة مثل ما يقال إنّ الدائرة التي حول قطب الرحى أصغر من طوقها. وذلك لأنّ الدائرة التي حول القطب غير موجودة بالفعل حتى تكون قريبة بالقطب أو بعيدة منه».

۲۰۳ – قوله «وأمّا الشدّة...»

ذكر في الأسفار إشكالاً في الجمع بين قبول الاستقامة والانحناء للشدة والضعف - كها

١--راجع المباحث المشرقية: ج١، ص ٤٥٥.

٢ – راجع شرح المنظومة: ص ١٣٩.

٤--راجع التحصيل: ص ٤١٥، وراجع المقاومات: ص ١٤٥، والمطارحات: ص ٢٧٦، والأسفار: ج ٤، ص ٢٢٢.

قالوا ههنا - وبين ماذكروا في باب الكم أنّ الاستدارة والتحديب لايقبل الاشتداد والتضعف، إذ والتضعف، ودفعه بأنّ الكم إذا كان مجرّداً عن المادّة لايقبل الاشتداد أوالضعف، إذ لامادّة هناك حتى يقبل التبدّل، بخلاف الكم الواقع في مادّة مخصوصة. وقال في آخر كلامه: «فالانحناء الطبيعيّ يقبل الأشدّ دون التعليميّ، وهذا من مقولة الوضع دون ذلك فاعلم هذا، فإنّه شيّ يغفل عنه الأكثرون» أ.

والظاهر أنّ مراده بالكم المجرّد ههنا هوالذي لوحظ مستقلاً عن المادّة لا المجرّد في الواقع، و لذا فرّع عليه أنّ التعليميّ لايقبل الأشدّ. وإذا كان هذا هوالمراد فيرد عليه أنّ تجريد الكم عن المادّة اعتباراً لاينافي حلوله فيها واقعاً. ولوكان المراد المجرَّد الواقعيُّ لم يرد عليه هذا الإشكال لكنّه لم يستقم التفريع والمقابلة بين الطبيعيّ والتعليميّ. مضافاً إلى أنّ الفلاسفة لم يفرّقوا بين الكم المثاليّ والطبيعيّ، مع أنّ المشّائين غيرقائلين بالمثال أصلاً.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهوأنّ الكم بما أنّه كم لايقبل الاشتداد والتضعّف، و إنّها يقبل الزيادة والنقصان، لكن بما أنّ له كيفيّات خاصّة يشتدّ ويتضعّف، فهما في الواقع وصفان للكيفيّة.

۲۰۶ ـ قوله «بحيث يقال أين هومن الجهات» ۲

لايخني أنّ المراد بـ «أين» ههنا ليس هومقولة الأين، بل المراد به الجهة.

١--راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٣.

٢ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٢.

الفصل العشرون

٢٠٥ — قوله «والحق أنّ الملك...»

اختلفوا في مفاداللام في قولنا «القوى للنفس» و «الفرس لزيد» أنّه من أيّ المقولات: فقيل: إنّه من مقولة الجدة التي يعبّر عنها بالملك وبمقولة «له»؛ وقال صدرالمتألّهين: إنّه من مقولة المضاف ؛ وقال بعضهم إنّه جدة اعتباريّة؛ وقال الأستاذ بخروجه عن المقولات مع الفرق بين المثالين، فإنّ الأول تعبير عن حيثيّة وجوديّة هي قيام وجود شيّ بشيّ، والآخر مفهوم اعتباريّ من القسم الرابع من الاعتباريّات التي ذكرناها تحت الرقم (١٠) والحق أنّ أصل الجدة أيضاً مفهوم اعتباريّ، ونقل عن الشيخ التشكيك في كونها من المقولات الحقيقيّة.

الفصل الحادي والعشرون

٢٠٦ - قوله «من جملة ماله من الحركة»

قال في الأسفار: «و أمّا الحالة التي تقع للفاعل المتجدّد عندانقطاع تحريكه، وللمنفعل عند انقطاع تحريكه، كالقطع في نهاية الحركة، واحتراق الثوب بعد استقراره، فهل تكونان من هذين البابين أم لا؟ فنقول: هما من حيث تخصيصها بأنّها في نهاية الحركتين يصح عدّهما من هاتين المقولتين، وكذا الحال في جميع مايقع في حدود الحركة وأطرافها الدفعيّة. وإذا لم يعتبر تخصيصها كذلك فليسا من المقولتين» أ. ولا يخنى أنّ اعتبار شي دفعيّ من المقولة المتقوّمه بالتدرّج كيفها فرض لا يخلو من مسامحة كاعتبار الآنيّات من الزمانيّات.

٧٠٧ ــ قوله «وأمّا الإشكال في وجود المقولتين...»

هذاالإشكال هوالذي أورده الرازي ٢ ونقله في الأسفار ٣. وحاصل الجواب أنّ التأثير و التأثّر موجود ان في الخارج بنفس وجود المؤثّر والمتأثّر لابوجودين منحازين. و مآله إلى كونها من المعقولات الثانية دون المقولات الماهوية. فالحق أنّ هاتين المقولتين تعبيران عن نحومن العلّية والمعلولية مما يختص بالماديّات و يتم بالحركة. و دعوى حصول هيئة حقيقية للفاعل والمنفعل غير مسموعة.

١ - راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٤.

٢ - راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٥٦ - ٤٥٨.

٣-راجع الأسفار: ج٤، ص ٢٢٥-٢٢٨.

المرحلة السابعة

الفصل الأوّل

٨٠ ٧ - قوله «ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير»

قد تعرّض الشيخ للبحث عن الوحدة والكثرة في باب المقولات عندالكلام على الكم المنفصل (، وحيث إنّ الواحد عندهم ليس من العدد يكون البحث عن الواحد هناك من باب الاستطراد. وقد تعرّض له في الأسفار في مرحلة مستقلة بعدالبحث عن الماهية وقبل المقولات، وعكس الأستاذ —مدظله— فأخّره عن مبحث المقولات.

ثم إنّ المحققين اتفقوا على أنّ مفهومي الوحدة والكثرة بديهيّان غنيّان عن الاكتساب، لكنّ الشيخ ذكر أنّ الكثرة أعرف عندالخيال والوحدة أعرف عندالعقل ، و تبعه على ذلك آخرون ، و بذلك يستصح أخذ مفهوم الانقسام الذي هو خاصّة العدد بل هو نفسه على حدّ تعبيرهم — في تعريف الوحدة ، فيقال «الواحد هوالذي لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم » و أمّا التقييد بالحيثيّة فلأجل أن يندرج في التعريف ما يكون في نفسه منقسماً لكن له حيثيّة غيرقابلة للقسمة ، فيتصف باعتبار تلك الحيثيّة بالوحدة .

و بعد قبول أنها لا تكون مندرجة تحت المقولات يقع التساؤل حولها من أي المفاهيم هي؟ ويمكن الإجابة عليه بأنّ الوحدة عرض مستقلّ غير داخل في شيّ من المقولات العرضية، فإنهم صرّحوا بعدم انحصار المهيّات في المقولات، و اختصاص المقولات بالمهيّات

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٢-راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٣ - راجع التحصيل: ص ٣٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٤، والشوارق: المسألة السابعة: من الفصل الثاني، ص ١٧٠.

المركبة من الأجناس والفصول، وقد صرّح الشيخ وبهمنيار والرازي وغيرهم بعرضيّها. لكن يشكل ذلك في حمل الواحد على الواجب تعالى، لتعاليه عن عروض الأعراض و اختصاصها بالمهيّات الجوهريّة. وقد سبق من الأستاذ -مدّظلّه - أنّ كلّ مفهوم يحمل على أكثر من مقولة واحدة أو يعمّ الواجب والممكن فإنّه ليس بمفهوم ماهوي ٢، فلاسبيل إلا إلى القول بكونها من المفاهيم المنتزعة عن الوجود، فيكون من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة كما صرّح به المحقق الطوسيّ -قدس سرّه ٣ - و يكون الكثرة المقابلة لها أيضاً كذلك أو قد أشرنا سابقاً إلى أنّ العدد ليس مفهوماً ماهويّاً، فراجع الرقم (١٦٠) وعلى ذلك فلاوحه لإصرار صدرالمتألّهين ومن تبعه على نفي كونها من ثواني المعقولات ٥. اللّهم إلاّ أن يراد أنّها لا تكون من المعقولات الثانية المنطقيّة ممايكون الاتّصاف بها أيضاً في الذهن، فافهم.

لكن لكلامه تأو يل آخر وهو أنّ مفهوم الوحدة كمفاهيم الوجود والوجوب و الإمكان و إن كان يعدّمن المعقولات الثانية الفلسفيّة بما هو مفهوم إلاّ أنّ مصداقه نفس حقيقة الوجود العينيّة، فالمراد بكون الوحدة من الحقايق الخارجيّة أنّ مصداقها هو حقيقة الوجود الخارجيّة.

ويلاحظ عليه أنّ المفهوم الذي يشار به إلى الحقايق العينيّة بما أنّها حقايق عينيّة هو مفهوم الوجود، فلنا أن نجعله مرآة لها بلا تعمّل و اعتبار خاص، و هذا هوالمبرّر للبحث عن حقيقة الوجود و أصالتها. و هذا بخلاف مفهوم الوحدة و ماضاهاه ممّا يحتاج إلى تعمّل ذهنيّ خاص، كلحاظ كون الموجود غيرقابل للانقسام، فلايصحّ جعله مرآة للحقيقة العينيّة بما أنّها حقيقة عينيّة لاغير. و أمّا كون الحقيقة العينيّة مصداقاً لمفهوم خاص كيفها اتفق فلا يوجب وجود حقيقة عينيّة بإزاء ذلك المفهوم بما أنّه ذلك المفهوم، فتبصر.

٢٠٩ - قوله «قالوا: إنّ الوحدة تساوق الوجود»

صرّح به في التجريد "، وقال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه

١ - راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلميّات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٦٦، والمطارحات بص ٢٤٦٠.
 والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٦ و ٨٧، وتعليقة صدر المتألمين على الشفاء: ص ٩٤ - ١٠٠.

٧ -- راجع الفصل الأول من المرحلة السادسة من المتن.

٣- راجع المسالة السسابعة من الفصل الشاني من الشوارق: ص ١٧١.
 ٤-راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراق: ص ٨٨.

٥ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨٨.

٦-راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٩٠.

حيثًا دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه إنّه موجود يقال عليه انّه واحد» .

ويلاحظ عليه أنّ الوحدة تحمل على المفاهيم والماهيّات بصرف النظرعن وجوداتها كالوحدة النوعيّة والجنسيّة، فلا يكون الوجود والوحدة متساويين في الصدق. اللّهمّ إلاّ أن يراد إمكان حمل الوجود عليها ولوكان باعتبار وجودها في الذهن، فافهم.

وقد أورد عليه أيضاً بالنقض بالموجود الكثير حيث يصدق عليه الوجود دون الوحدة. وقد أجاب عنه في الأسفار بما حاصله أنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتى، وكلّ وحدة خاصة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود المطلق خاصة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود المطلق يقابله العدم المطلق. لكنّ العدم المطلق لاخبر عنه فكذلك الكثرة المطلقة لا وجود لها، إذ كلّ موجود فله وحدة ولوبالاعتبار ٢.

وحاصل ما أفاده الأستاذ —متظله— أنّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير يحصل بقياس الموجودات بعضها إلى بعض، كما أنّ تقسيم الموجود إلى الخارجيّ والذهنيّ وإلى ما بالفعل وما بالقوّة أيضاً كذلك. و بعبارة أخرى: كلّ موجود من حيث هوموجود فهو واحد، وهذا هوالوحدة المعامّة كالخارجيّة والفعليّة العامّتين الشاملتين لجميع الموجودات. ثمّ إذا قايسنا هذه الموجودات المتصفة بالوحدة بعضها إلى بعض وجدنا بعضها متصفاً بالانقسام كالأعداد دون بعضها الآخر كالواحد، فإذا أخذنا هذا الاختلاف بعين الاعتبار صح تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصّة والكثرة الخاصة.

و يلاحظ عليه أنّ مايكون بالذات واجداً للانقسام بالفعل —على مازعموا— هوالعدد، وقد حقّقنا أنّه أمر اعتباري لا وجود حقيقيّاً له، وأمّا المعدودات فليس لمجموعها وجود ولا وحدة، وأمّا كلّ واحد منها فله وجود و وحدة إلاّ أنّه لايتّصف بالكثرة. وأمّا الوحدات غيرالحقيقيّة فسيأتي أنّها مجازيّة لايصحّ عدّالبحث عنها بحثاً فلسفيّاً. فتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير لا يرجع إلى محصّل. نعم، يصحّ تقسيم الموجود إلى ما لا يوجد له إلاّ مصداق واحد كالواجب تعالى و كالعقول على القول بانحصار كلّ نوع منها في فرد، وإلى ما يوجد له مصاديق كثيرة كالنفوس والمادّيات. و كثرة الموجودات وإن كانت ملازمة لضعف

١ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

٢ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

وجودها، لكن ليس معنى ذلك التشكّك بين الواحد والكثير، فليس الإنسان الواحد بأشد وجوداً من الناس الكثيرين حتى بالتشكيك العامّي.

ثم إن الاستاذ حمد ظلّه اضاف في آخر كلامه كما في تعليقته على الأسفار أنّ السّر في انقسام الموجود إلى قسمين مع صدق أحدهما على مطلق الموجود أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والخارجيّة والفعليّة، وللمراتب المختلفة أوصاف تعصل من مقايسة بعضها إلى بعض.

وقد أشرنا سابقاً إلى مافي إرجاع هذه الاختلافات إلى التشكيك من الشكّ، فليس ملاك كلّ تقسيم للموجود هو اختلاف المراتب، وليس كلّ تشكيك مستلزماً لتقسيم يكون أحدالقسمين فيه صادقاً على مطلق الموجود، كما أنّ العلّة أشدّ وجوداً من معلولها مع أنّ العلّية ليست صفة عامّة لجميع الموجودات.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٠.

الفصل الثاني

٢١٠ - قوله «الواحد إمّا حقيقيّ وإمّا غيرحقيقيّ)»

الواحد غيرالحقيقي ليس واحداً حقيقةً، فلايكون تقسيم الواحد إلى الحقيقي و غيرالحقيقي تقسيماً حقيقياً، فلايفيد إلا بيان المصطلحات.

٢١١ - قوله «إمّا ذات هي عين الوحدة»

إذا كانت الوحدة منتزعة من نفس الوجود كان كلّ وجود عين الواحد مصداقاً. فالأولى تعريف الوحدة الحقّة بما يمتنع فرض ثان لها، وتنحصر في الواجب تعالى.

٢١٢ - قوله «والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام»

لواعتبر الوحدة كمهيّة حقيقيّة كما يعتبرون العدد كذلك كان لهذه القسمة وجه، لكن قد عرفت أنّ الوحدة والكثرة مفهومان انتزاعيّان من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة، وليس بإزاء شئ منها مهيّة متحقّقة في الخارج.

٢١٣ ـ قوله «إمّا وضعيّ كالنقطة الواحدة»·

يعني بالوضعيّ مايقبل الإشارة الحسيّة، لكن النقطة لاوجود حقيقيّاً لها وإنّها هي طرف الخطّ، والطرف أمر عدميّ.

والأولى في بيان أقسام الوحدة أن يقال:

الوحدة إمّا أن تكون صفة للوجود أو لغيره. أمّا الوحدة التي هي صفة للوجود فإمّا أن تكون صفة لما صفة لل

يمكن فرض ثان له وتسمّى وحدة عددية. والواحد بالعدد إمّا أن يمتنع انقسامه بحيث الايمكن تبدّله إلى الكثير كما في الماديات و إمّا أن الايمتنع بل يمكن تبدّله إلى الكثير كما في الماديات و تسمّى وحدةً اتصالية.

و أمّا الوحدة في غيرالوجود فإمّا أن تكون صفة لمفهوم ذهنيّ غيرما هويّ كوحدة مفهوم الموجود و مفهوم المهيّة، و امّا أن تكون صفة لماهيّة يعتبر لها وجود في الخارج، فإن كانت المهيّة تامّة سمّيت وحدة أنوعيّة وإلاّ سمّيت وحدة جنسيّة. و أمّا الوحدة الفصليّة فهي ملازمة للوحدة النوعيّة ولذلك لا يعتبرونها قسماً برأسها.

ثمّ إنّهم ذكروا أقساماً أُخرى للوحدة كالوحدة الصناعيّة وغيرها من الوحدات الاعتباريّة ولايصحّ عدّ البحث عنها بحثاً فلسفيّاً.

۲۱۶ - قوله «كالوجود المنبسط»

الوجود المنبسط في الأصل اصطلاح عرفاني، ويمكن تطبيقه بحسب النظر الفلسفي على الصادر الأوّل، حيث إنّه ببساطته واجد لكمالات مادونه. وأمّا تفسيره بحيث لايقبل هذا التطبيق فغير مقبول بحسب هذا النظر.

الفصل الثالث

٢١٥ – قوله «من عوارض الوحدة الهوهو يّة»

قال شيخ الإشراق: «ومن لواحق الواحد الهوهو، وهوأن يكون ذات واحدة لها اعتباران يشار إليها أنّ صاحب هذاالاعتبار بعينه ذو ذلك، كقولهم هذاالقائم هو الطويل» أ. وقال في موضع آخر: «ومن لواحق الوحدة الهوهو، ومن لواحق الكثرة الغيرية» ٢.

و اعتبار الهوهوية من عوارض الوحدة إنّها هوبالنظر إلى أنّها لا تتحقّق إلاّ إذا لوحظ جهة وحدة بين شيئين، بخلاف الغيريّة التي يوصف بها الكثير بالنظر إلى عدم لحاظ الوحدة بين آحاده. والذي يعتبر في مطلق الحمل هو أعمُّ من الوحدة والا تّحاد، فإنّ في أقسام الحمل مالا اختلاف فيه بين الموضوع والمحمول إلاّ بحسب الفرض أواللفظ أو بحسب الوجود الذهنيّ الذي لا يلاحظ فيه كما في الحمل الأوليّ مثل «الإنسان إنسان» والا تتحاد لا يكون إلاّ بين شيئين.

و من جانب آخر فإنّ الوحدة والا تّحاد لايساوقان الحمل، لأنّ الحمل يختص بالقضيّة بخلافها، اللهمّ إلاّ أنّ يعمّم إلى الوجود العينيّ، فليتأمّل.

ثم إن الهوهو ية المعتبرة في الحمل كما أنها تحتاج إلى جهة وحدة بين الموضوع والمحمول كذلك تحتاج إلى جهة وحدة بين الموضوع والمحمول كذلك تحتاج إلى جهة كثرة بينها يبرّر جعلها موضوعاً ومحمولاً. فإمّا أن يكون الوحدة حقيقيّة دون الكثرة كما في حل مفهوم على نفسه أو حمل وجود على نفسه إذا كان له فرض

١ – راجع التلويحات: ص٢٧.

٢- راجع المطارحات: ص ٣١١، وراجع الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء.

صحيح - وإمّا أن يكون بالعكس كحمل القائم على الطويل.

و أمّا الوجود العينيّ فقدمرّ أنّ كلّ موجود بما أنّه موجود فهو واحد، فلا يعقل الا تّحاد في وجود واحد إلّا باعتبار اختلاف مفهومين محمولين عليه، حيث يكون الا تّحاد حقيقةً بين المفهومين، ويكون وصف الوجود هوالوحدة دون الا تّحاد. و أمّا الا تّحاد بين وجودين فقد حصروه في موجودين يكون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل كاتّحاد الهيولى بالصورة، و ربما صرّحوا بامتناع الا تتحاد بين موجودين بالفعل. لكن يلزمهم القول بأنّ وجود الصورة الجسميّة وغيرها في الحيوان والإنسان إنّها هو بالقوّة، و أنّ البدن بماله من الصورة الجسميّة والطبيعيّة غير موجود بالفعل في الإنسان الحيّ، و إنّها يصير موجوداً بالفعل بعد مفارقة النفس!!

والحق أنّ الا تحاد بين وجودين يكون على أنجاء شتى: أحدها أن يكون وجود واحد ذاشؤون مختلفة عُرْضاً، فيكون كلّ شأن منه متحداً مع آخر، كما أنّه متحد بنفس المتشأن. و ثانها أن يكون الوجود ذا مراتب طوليّة مشكّكة بالتشكيك الخاصّيّ ممّالا استقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العالية، فيكون كلّ مرتبة منهامتحداً مع أخرى. وثالثها أن يكون أحد وجودين اثنين متعلّقاً بالآخر ناعتاً له، سواء كان أحدهما عرضاً والآخر جوهراً، أو يكونا كلاهما جوهرين كالنفس والبدن وقديكون بينها تشكيك عامّيّ. ولابرهان على الحصر في ماذكر.

و أمّا الحمل بين وجودين وبين مراتب وجود واحد وبين شؤونه العرضيّة فهومن قبيل حمل «ذي هو» على ماسياً في بيانه. وحمل الحقيقة والرقيقة أيضاً من هذا القبيل، لأنّه في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكّك بالتشكيك الخاصّيّ على بعض، وليس شي من مراتب الوجود عين أخرى، بل المرتبة العالية مقوّمة للمرتبة الدانية، والدانية متقوّمة بها، والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لااستقلال لها دونها. وجدير بالذكر أنّهم صرّحوا تارة بامتناع اتّحاد الا ثنين وأخرى باتّحاد الميولى والصورة واتحاد العاقل بالمعقول، واتّحاد الآحاد بالعدد، ممّا يحتاج الجمع بين أقوالهم إلى تأويل، فليتأمّل.

۲۱٦ - قوله «واعترض عليه...»

ذكر هذا الاعتراض في الأسفار و نقل ثلاثة أجوبة عنها ثالثها لأستاذه ، واستشكل

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٠، والأسفار: ج ٢، ص ٩٧.

٢-راجع الأسفار: ج٢، ص٩٥-٩٧. ٣-راجع القبسات: ص٢٠١-٢٠٣.

على الجميع ثم أجاب بما ذكر حاصله في المتن. والأولى أن يقال: إنّ ملاك الحمل أحد الأمرين: وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كما في الحمل الأولي الذاتي، أو اتخادهما وجوداً كما في الحمل المسائع الصناعي، فإن كان كلاهما أو أحدهما من المعقولات الثانية كان مصداقهما واحداً حقيقة، وأمّا إذا كان كلاهما من المعقولات الأولى وكان لكلّ منها ما بإزاء عيني غير ما للآخر فلابد من الا تحاد الوجودي بينها بأحد الأنحاء المذكورة سابقاً ا، و حينئذ فالمفهوم الحاكي عن أحد الموجودين لا يحمل على الآخر مواطاة، بل بالاستقاق أو إضافة «ذي» ونحوه، فلا يحمل مفهوم عرض على جوهر آخر، بل لا بد من أخذ مفهوم عرضي مشتق أو إضافة لفظة ذي ونحوها. والجزء المقداري مضافاً إلى أنه لا وجود له بالفعل عرضي مشتق أو إضافة لفظة ذي ونحوها. والجزء المقداري مضافاً إلى أنه لا وجود له بالفعل على غيره من الأجزاء أو على الكلّ. ثمّ إنّه يمكن إسراء الإشكال إلى آجاد العدد بناءً على على غيره موجود العدد بناءً على القال: كلّ واحد من آحاد العدد متحد بالآخر في الكم المنفصل ومغاير له في وجوده الخاص، يقال: كلّ واحد من آحاد العدد متحد بالآخر في الكم المنفصل ومغاير له في وجوده الخاص، فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكلّ، ولا يدفعه ما دكره صدرالما آلهين فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكلّ، ولا يدفعه ما دكره صدرالما آلهين فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكلّ، ولا يدفعه ما دكره صدرالما آلهين من الجواب.

٢١٧ - قوله «ولمّا كان هذا الحمل ربما يعتبر في الوجود العيني...»

الحمل من المعقولات الثانية المنطقية ممّا يكون المتصف به وبطرفيه في الذهن. فاعتبار الحمل في الوجود العينيّ مثل الحمل في الوجود العينيّ مثل أن يراد حل مفهومين مشيرين إلى الوجود العينيّ مثل أسهاء الإشارة. ويمكن أن يراد بالحمل مطلق الاتّحاد، فيعتبر اصطلاحاً عامّاً مشتركاً بين معنى منطقيّ ومعنى فلسفيّ، فليتأمل.

1 / 4 - قوله «وإنّا يتحقّق في الوجود النعتى»

الوجود النعتي هوالوجود الرابطي الذي ينعت غيره كالصور و الأعراض. ومن مثل هذا الوجود يؤخذ مفهوم مشتق يحمل على المنعوت به. والسرّفيه اشتمال المشتق على مفهوم الارتباط أو على مفهوم إضافي مثل «ذي». ولا يعني ذلك حل الوجود الرابطي بما هووجود على غيره، بل الأمر من حيث المفهوم راجع إلى التعمّلات الذهنية، ومن حيث اللفظ راجع إلى قواعد اللغة والنحو.

۲۱۹ — قوله «وههنا نوع ثالث»

قدمر الكلام فيه تحت الرقم (٢١٥).

١ – رأجع الرقم (١٦٦).

الفصل الرابع

٢٢٠ ــ قوله «وبذلك يندفع...»

من القواعد المعروفة أنّ ثبوت شي لشي فرعٌ لثبوت المثبّت له، وهي تناظر المثل المشهور «ثبّت العرش ثمّ انقش» وقد أورد على كلّيها بأنّ ثبوت الوجود للمهيّة ليس فرعاً على ثبوت المهيّة، حيث لا ثبوت لها وراء الوجود. وقد التزم بعض بالاستثناء، وردّ بأنّه غير جار في القواعد العقليّة. وصحّحها بعضهم بتبديل الفرعيّة من الاستلزام؛ وهو في الحقيقة تسليم للإشكال. و أجاب الأستاذ —مدّظله— تبعاً لصدر المتألّهين بأنّ ثبوت الوجود للمهيّة خارج عن القاعدة تخصّصاً لأنّه ليس ثبوت شي لشي بل إنّا هو ثبوت الشيء ولذا التزم بعدم الرابط في الهليّة البسيطة ١، وقد مرّت المناقشة فيه تحت الرقم (٣٩).

والأولى أن يقال: إنّ للقاعدة نوعين من الموارد: أحدهما ثبوت شيّ عينيّ لآخرَ كذلك في الخارج، و ثبوت الوجود عين المهيّة في وعاء الأعيان؛ و ثانيها ثبوت محمول لموضوع في القضيّة، وهو لا يستوجب أكثر من ثبوت الموضوع في القضيّة، وهو لا يستوجب أكثر من ثبوت الموضوع في الذهن، فالموجود الذي يحمل في الهليّة البسيطة على المهيّة هومفهوم يثبت لموضوع ثابت في الذهن، فلا يرد النقض به على القاعدة. وحمل الموجود على المهيّة وإن كان بلحاظ الخارج إلا أنّه لا يقتضي إلاّ اتّحاد مصداقيها في الخارج، لا كون الخارج وعاء الحمل الذي يعتبرفيه التغاير بين الموضوع والمحمول، فالإشكال ناشئ عن الخلط بين المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة.

١ - راجع الأمر الثالث من الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

الفصل الخامس

۲۲۱ — قوله «وتسمَّى تقابلاً» ۱

اعلم أنّ المعلّم الأوّل بعد ما تعرّض للأجناس العالية في كتابه «قاطيغورياس» الذي هو أوّل كتبه المنطقيّة تعرّض للبحث عن المتقابلات و أقسامها الأربعة ٢، وتبعه على ذلك أتباع المشّائين من فلاسفة الإسلام. فينقدح هناك سؤال: هل البحث عن التقابل هومن الأبحاث المنطقيّة أوالفلسفيّة ؟ فالظاهر ممّاصنع المعلّم الأوّل و أشياعه أنّهما عتبروه بحثاً فلسفيّاً من فروع الغيريّة منطقيّاً، كما أنّ الظاهر من صدر المتألمين و أتباعه أنّهم اعتبروه بحثاً فلسفيّاً من فروع الغيريّة المتلازمة مع الكثرة، وقد سبقهم إليه شيخ الإشراق.

ثم إنّه بناءً على كون البحث منطقياً يقع التساؤل حوله: هل هو من الأبحاث المتعلّقة بالمعاني المفردة أو من الأبحاث المتعلّقة بالقضايا؟ فالظاهر من المعلّم الأوّل هوالأوّل، لكن يرد عليه أنّه جعل التناقض تقابلاً بين الموجبة والسالبة ممّا هوظاهر في أنّه اعتبر هذا التقابل في القضايا، وإن صرّح تارة بجريانه في المحمولات، وأخرى بوقوعه في الإيجاب والسلب، ولعلّه لذلك عبر الحكماء المسلمون بالتقابل بين الإيجاب والسلب، وسيأتي الكلام فيه.

ومن جانب آخر فإنّه يرد على صدرالمتألهين ومن حذا حذوه أنّ مقسم المتقابلات إذا

١ - راجع القبسات: ص ٣٤٥ - ٣٤٨.

٢ - راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٣.

٣-راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٥.

٤ – راجع نفس المصدر: ص ١٠٤ و ١٠٥.

كان هوالموجود الكثير فيشكل اعتبار السلب والعدم أحد طرفي التقابل، ولاينفع الاعتذار بفرض مصداق للعدم، فإنّ هذاالفرض لايبرّر اعتبار المجموع من الوجود والعدم موجوداً كثيراً كما لا يخفي.

والأشبه أنّ هذالتقسيم ليس تقسيماً حقيقيّاً، وإنّها هوبيان للمصطلحات الدائرة في الفلسفة والمنطق، فليس هناك مقسم حقيقيّ جامع بين الأقسام، اللّهمّ إلاّعنوان «المفاهيم المتقابلة» ومن الواضح أنّ البحث عن المفاهيم هومن شأن المنطقيّ. لكنّ البحث عن الأضداد ليس بحثاً عن مفاهيمها، فينبغي فصله عن سائر أقسام التقابل. ثمّ إنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادها هو بحث آخر راجع إلى تقابل الصدق والكذب، وهو غيرالبحث عن تقابل المفاهيم المفردة، فلاينبغي الخلط بينها.

الفصل السادس

٢٢٢ - قوله «وهو تقابل الإيجاب والسلب كقولنا زيد أبيض وليس زيد بأبيض»

ربحا يتراءى من كلام الأستاذ -مذظله - أنّه اعتبر تناقض القضايا هوالأصل و أنّ تناقض المفردين إنّها هولأجل رجوعها إلى قضيتين هليّتين. ويمكن أن يستظهر منه أنّ الأصل فيه هو تقابل السلب والإيجاب بما أنّها وصفان للحكم، و أنّ وصف القضيّة بالنقيض وصف بحال المتعلّق حيث إنّ مضمون القضيّة هو متعلّق السلب والإيجاب، ويؤيّده تفسير كلام المحقّق الطوسيّ -قدّس سرّه - بأنّ مراده من رجوع تقابل لسلب والإيجاب إلى القول هو تعلّق السلب والإيجاب بمضمون القضيّة.

وكيف كان فتناقض قضيتين إنها هو لأجل امتناع اجتماعها على الصدق والكذب، كما أنّ تضادَهما إنّها هو لأجل امتناع اجتماعها على الصدق فقط، وبعبارة أخرى: صدق إحدى القضيتين المتناقضتين يستلزم لذاته كذب الأخرى، فالتناقض أصالة يكون بين الصدق والكذب ليس لخصوصية في الصدق والكذب بأعينها بل لأجل أنّ الكذب نفي للصدق، فالتناقض الأصيل إنّها هوبين الوجود والعدم.

و أمّا الأيجاب والسلب فإن اعتبراكوصفين للحكم في القضيّة لزم الالتزام بوجود الحكم في السالبة، ومولايوافق مذهب صدر المتألمين وأتباعه، وإن أريد بها وجود الحكم و عدمه كان مرجعه إلى تناقض الوجود والعدم.

فالحق أنّ التناقض إنّما هوبالأصالة بين الوجود والعدم كمفهومين مفردين باعتبار أنّ مصداق أحدهما الوجود العينيّ ومصداق الآخرنفيه، ولانعني بمصداق العدم إلاّ نفي مصداق الوجود. فالبحث عن التناقض يناسب مبحث النسب بين المفاهيم في المنطق، كما أنّ البحث عن تناقض القضايا و تضادّها له محلّه في باب القضايا، وسيأتي الكلام على سائر أقسام التقابل.

الفصل السابع

٢٢٣ - قوله «في تقابل العدم والملكة»

قدعة واتقابل العدم والملكة قسماً مستقلاً لافتراقه عن التضاد والتضايف بأنّ أحد طرفيه عدم بخلافهما، ولافتراقه عن التناقض باعتبارالشأنيّة في موضوع الملكة وهوغير معتبر في تقابل التناقض. وقد عمّموا شأنيّة الموضوع إلى نوعه وجنسه، وقد صرّح المعلم الأوّل باعتبار الوقت ، لكن المتأخرين ألغوا هذا القيد و وصفوا ما يشترط فيه الوقت بالمشهوري ونسبه في الأسفار إلى المنطقيّين والحق أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسماً برأسه بل هوقسم من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون وجود صفة لما من شأنه أن يتصف به و في العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو الأولى (يعني تقابل الإيجاب والسلب) مأخوذاً باعتبار تقابل العدم والملكة، وهو الأولى (يعني تقابل الإيجاب والسلب) مأخوذاً باعتبار خصوصية » أ. ويشهد له أنّ المرودة التي هي عدم لملكة الالتحاء، تختصّ بالغلام إذا اعتبر الموضوع صنف الرجل، ويصح اتصاف المرأة بها اذا اعتبر الموضوع نوع الإنسان، ولامعيار لتعيين الموضوع هل هوالشخص أوالصنف أوالنوع أوالجنس إلاّ الوضع.

١ ــ راجع الجزء الاقل من منطق ارسطو: ص ٦٤ و ٦٥.

٢ ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٩ و ١٠٠٠.

٣ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٧.

٤ – راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧٩، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص
 ١٠٣، وراجع التحصيل: ص ٥٥٦.

الفصل الثامن

٤ ٢٢ - قوله «أمران وجوديّان لا يعقل أحدهما إلاّمع تعقّل الآخر»

قدمر البحث عن الإضافة وعدم كونها من المفاهيم الماهويّة تحت الرقم (١٩٢ و١٩٣) وقد سبق في المتن أنّ المضاف الحقيقيّ هو نفس الإضافة دون الموضوع المتصف به، فتقابل المتضايف يكون في الواقع بين الإضافتين مثل إضافة الأبوّة وإضافة البتوة، وأمّازيد الأب وعمر والابن فليسا متضايفين حقيقةً ولا يتوقّف تصوّر أحدهما على تصوّر الآخر. ولا ينتقض باجتماع العالم والمعلوم في موضوع واحد في العلم بالذات مع أنّهما متضائفان، لأنّ التقابل إنّا هوبين العنوانين لابين الذاتين، وقد أجيب بتعدد الاعتبار.

وسرّالتقابل بين المتضايفين أنّ كلّ واحد من المفهومين مشتمل على نسبة إلى الآخر، فالمفروض فيه أنّ هناك مفهوماً آخريضاف إليه، و اعتبارهماواحداًينا فضهداالفرض. فهذا التقابل أيضاً يرجع إلى التناقض.

والحاصل أنّ تقابل المفاهيم ذاتاً ينحصر في تقابل التناقض، فقد يعتبر مطلقاً وهوالذي سمَّوه بتقابل الإيجاب والسلب، وقد يعتبر مقيّداً بكون الوجود وجود صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها وهوالذي سمَّوه بتقابل العدم والملكة، وأمّا تقابل المفاهيم الوجوديّة فإنّما هولاستلزام كلّ من المتقابلين نفي الآخر كالمتضايفين، فيكون من أقسام التقابل بالعرض، وفي الجميع يكون التقابل بين المفاهيم.

٢٢٥ - قوله «وقد أورد -إلى قوله - قسيماً لقسمه»

بيان الإشكال على ماذكره في الأسفارا أنّا إذا لاحظنا أمرين متقابلين بما أنّها

١ – راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٠.

متقابلان يحصل إضافة متشاكلة الأطراف بينها، وكذا إذا لاحظنا أمرين متماثلين أومتضادين، وبهذا الاعتباريصح جعل التضايف مقسماً للتقابل والتماثل والتضاد وغيرها، ويكون كل واحد منها قسماً من التضايف وقسيماً للآخر. ومن جانب آخر فقد مجعل التضايف قسماً من أقسام التقابل ويكون قسيماً للتناقض والتضاد. فكيف يمكن أن يكون التقابل مقسماً لأقسام يكون قسمنها وهوالتضايف مقسماً لأمور منها التقابل، فيكون التقابل قسماً لقسم من أقسامه؟ وكيف يمكن أن يكون التضاد الذي هوأحد أقسام التقابل قسيماً له حيث يقسم إلى التقابل والتضاد وغيرها؟

و أمّا على ماذكره الأستاذ - مُدَّظَلَه - فَحَقَ العبارة أن يقال «من قبيل جعل الشي قسماً لقسمه» لا «قسيماً لقسمه» ولعله تصحيف.

وكيف كان فالجواب أنّ التقابل الذي هومقسم للتضايف وغيره هوالتقابل بالحمل السائع والذي هوقسم من التضايف هوالتقابل بالحمل الأوّليّ نظير ما أجيب به عن إشكال كون الجزئي كلّياً.

الفصل التاسع

٢٢٦ - قوله «لكنّ المشائين أضافوا...»

ظاهر الأسفار أنّ هناك اصطلاحين للأضداد؛ أحدهما للقدماء، والآخر للمشّائين. و قال الأستاذ —متظلّه—في تعليقته على الأسفار: «وبناء الأحكام في الأبحاث الفلسفية على الاصطلاح المجرّد بعيد غايته» ثمّ قام بتبين لمذهب المشّائين و توجيه لما اعتبروه من القيود في تعريف الضدين نظير ماذكر من البيان في المتن. وحاصله أنّ التضاد ليس تباين المفاهيم أو تباين الماهيّات التامّة وعدم تصادقها، فإنّ ذلك هوشأن جميع المفاهيم والماهيّات، بل التضاد هو أن تكون ماهيّة كلّ من الضدين طاردة للآخر، ناظرةً إليه و آبية عن الاجتماع معه في الوجود.

و يلاحظ عليه أنّ الماهية -أية ماهية كانت- لا تكون في ذاتها ناظرة إلى ماهية أخرى وطاردة لها، فضلاً أن تكون لها اقتضاء عدم الاجتماع في الوجود معها. فليس في مفهوم السواد مثلاً شئي من هذه الأمور، وإنّها وجود السواد يكون بحيث لا يجتمع مع وجود البياض، ويعرف ذلك من الخارج لامن نفس المفهوم. اللّهم إلاّ أن يعتبر الإضافة من المهيّات، وقد عرفت مافيه.

٢٢٧ - قوله «ولازم ذلك أوّلاً أن يكون هناك أمر ثالث...»

وجود الموضوع بمعناه الأعم للمتضادّين لا يحتاج إلى هذا البيان، ففرض أمرين وجوديّين متقابلين إنّا يصح إذا فرض هناك أمر ثالث لا يجتمعان فيه. ثمّ أشار إلى أنّ الموضوع بمعناه

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١١-١١٢.

الأعمة يشمل محل الجوهر أيضاً، ولذا ذهب القدماء إلى وقوع التضاد بين الجواهر ، لكن المشائين لما اعتبروا غاية الخلاف بين الضدين وسيأتي وجهه حصروا التضاد في الأعراض، فعنى الموضوع المذكور في تعريفهم هومعناه الخاص بالعرض، أي المستغني عن الحال.

۲۲۸ ـ قوله «وثانیاً…»

لمّا نسب طردالضد الآخر إلى ماهيّة الضدّ فرّع عليه أنّ هذا الطرد إنّما هو لأجل فصله المتمّم لماهيّته، فاللون الذي هوجنس مشترك بين السواد والبياض مثلاً ليس طارداً لأحدهما و إنّما فصل السواد وهو «قابض نور البصر» على حدّ تعبيرهم — هوالذي يطرد البياض بفصله — وهو «مفرّق نور البصر» — وهذا هوالموجب لأخذ قيد «الدخول تحت جنس قريب» في التعريف. ثمّ أشار إلى أنّ الاستقراء يفيد عدم التضادّ بين الأجناس»، في من على الأنواع الأخيره، فيكون الضدّان داخلين تحت جنس قريب بحكم في نحصر التضاد في الأنواع الأخيره، فيكون الضدّان داخلين تحت جنس قريب بحكم الاستقراء أيضاً. لكنّ الوجه الأول قابل للمناقشة، فالمعوّل على الاستقراء لوتمّ. وقد صرّح المعلّم الأوّل بوقوع التضادّ بين جنسين ؟.

٢٢٩ ــ قوله «وأمّا اعتبارغاية الخلاف...»

هذاالقيد هوعمدة الخلاف بين أتباع المشائين والقدماء، فاعتباره يستلزم نفي ثالث الأضداد^٥، كما أنهم بنوا نفي التضادّبين الجواهر أيضاً على اعتبار هذاالقيد. وقد صرّح المعلّم الأوّل بأنّ من المتضادّين مايجب أن يكون أحدهما موجوداً في الموضوع، فليس بينها متوسّط كالمورد والزوج، ومن المتضادّين مالا يجب ذلك في موضوعها كالأبيض والأسود، فيوجد بينها متوسّط أو متوسّطات كالأدكن والأصفر وسائر الألوان أ، وليس في كلامه مايدل على اعتبار هذاالقيد.

١ - قال الشيخ في التعليقات: «فالجواهر متضادة بصورها إذ لا تجتمع في موضوع» (ص ١٤٣).

٢ ــ راجع المطارحات: ص ٣١٥ و٣١٦، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٥ و٢١٦.

٣-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٠٤، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٣.

٤ ــراجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٧٠.

۵-راجع المطارحات: ص ۳۱۶.

٦-راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٦٤.

و أمّا الشيخ فع تصريحه في قاطيغورياس الشفاء بأنّه قديتعرى الموضوع عن الضدّين فيكون بينها واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فإنّ بينها وسائط ألوان يخلو الموضوع عنها إليها وربما خلاعنها إلى العدم بأن يصير مشقاً فتكون الواسطة سلب الطرفين من غير إثبات واسطة خليطة ، مع ذلك اعتبر في الضدّين الحقيقيّين غاية البعد والخلاف ، وقال في إلهيّات الشفاء: «ويكون التضادّ غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة في الجنس والمادّة ، وذلك لأنّه يصدق غاية الخلاف حيث كان متوسط وحيث لم يكن إلى أن قال فقد بان أنّ ضدّ الواحد واحد ، والمتوسط في الحقيقة هوالذي مع أنّه يخالف يشابه ، فحيثذ يجب الانتقال إليه أولاً في التغيّر إلى الضدّ ، فإنّ الأسود لذلك يغبر و يخضر و يحمر أولاً ثمّ يبيض» . ".

وقد فسر كلامه بأنّ تقابل الأوساط و كذا تقابل كلّ من الطرفين مع أحد الأوساط إنّها هولاشتمال الأوساط على الطرفين، فتقابل البياض والحمرة إنما هولاشتمال الحمرة على شئ من السواد، وتقابل السواد والحمرة إنّها هو لأجل اشتمالها على شئ من البياض. ويشهد لهذا التفسير وصف الواسطة بالخليطة في كلامه المنقول عن قاطيغورياس. لكن يلاحظ عليه أنّ اعتبار جميع الأوساط أخلاطاً من الطرفين مشكل جدّاً، ولا تساعد عليه التحارب العلميّة. ولذلك ذهب بعض المتأخرين إلى زيادة قسم آخر من التقابل سمّوه بالتعاند، وهوالتقابل بن هذه الأوساط أ

ثم إن الشيخ استدل على نني الضد الثالث بأن مخالفته للضدين إمّا أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف و وحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف و يكون نوعاً واحداً لا أنواعاً كثيرة، وإمّا أن يكون في جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي إذ الحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شي و خصوصاً في البسائط، وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق و أحوال يلزم النوع، و كلامنا في نمط واحد من التضاد».

و مثله كلام صدرالمتألَّهين ۴ المنقول في المتن . و هذا الاستدلال مبنى على اعتبار المضادّة

١-راجع الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء.

٢-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٩ وص ١٢٠.

٣-راجع الفصل الأول من المقالة السابعة من إلميّات الشفاء.

٤-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤.

۲۲۱ الواحد والكثير

معلولاً للفصل وأنّ الفصل الواحد لايكون علَّة إلاّ لأمر واحد، وكلتا المقدّمتين ممنوعتان.

و أضعف منه ما استدل به في المتن من أنّ التضاد نسبة ، ولا تتحقّق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. فإنّه منقوض بالتضايف بين الإخوة الكثيرين. وغاية مايثبت به على فرض تسليم الكبرى أنّ نسبة التضاد إنّا تتحقّق بين ضدين اثنين، فكلّ تضاد يكون بين طرفين، فاذا كان هناك أضداد متعددة تحقّق بين كلّ ضدين منها تضاد خاص، لا أنّه يمتنع وجود أكثر من ضدين في الخارج، وذلك كتضايف الإخوة تماماً.

وجدير بالذكر أنّ اعتبار التضاذبين الحرارة والبرودة مبنيّ على اعتبارهما كنوعين من الكيف الملموس، ويمكن أن يكون البرودة عدماً للحرارة. مضافاً إلى أنّ الأشبه كون الحرارة من الجواهر بناءً على أنّها نوع من الطاقة.

خاتمة

٢٣٠ - قوله «اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير»

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء بعد إبطال كون التقابل بينها من أقسام التقابل بالذات: «وإذ قد بان لك جميع هذا فب الحريّ أن نجزم أن لا تقابل بينها في ذاتيها، ولكن يلحقها تقابل، وهو أنّ الوحدة من حيث هي مكيال تُقابل الكثرة من حيث هي مكيل» وقال في التحصيل: «واعلم أنّ التقابل بين الواحد والكثير تقابل المضاف، لاأنّ كلّ واحد منها في التحصيل: حقيقة الإضافة، بل كلّ واحد منها له ماهيّة معقولة ثمّ يعرض لها التضايف كها ذكرنا في حال الخطّ والصغر والكبر، وهذا التضايف هو من حيث إنّ الوحدة هي علّة للكثرة، والعلّة والمعلول متضايفان لامن حيث إنّها وحدة و كثرة بل من حيث إنّها علّة و معلول» ٢.

وقال شيخ الإشراق بعد الإشارة إلى حاصل كلام التحصيل: «وهوخطأ، فإنّ الوحدة التي تبطله الكثرة الحادثة ليست بعلّة للكثرة المبطلة لها —إلى أن قال — والتقابل من جهة تمانعها لامن جهة علّيتها، فلاحاصل لماذكروا. فيجب عليهم أن يجعلواله قسماً آخر، إلا أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايفين والمتضاد والعدم والملكة». ومثله كلام صدرالمتألهين في الأسفار أ. وللاستاذ —مدّظله — كلام في تعليقته على الأسفار نظير ما في المتن قال في آخره «فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ الواحد والكثير لا تقابل بينها من حيث

١ - راجع الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٢-راجع التحصيل: ص ٣٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٨.

٣ -راجع المطارحات: ص ٣١٨.

٤-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٢-١٢٦.

١١ الواحد والكثير

هما واحد و كثير».

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التقابل بالذات بين المفاهيم ينحصر في تقابل الوجود والعدم، و أنّ تقابل المفاهيم الشبوتية إنّها هو تقابل بالعرض لاستلزامه التناقض، حتّى أنّ تقابل التضايف ليس تقابلاً بالذات، وكذلك الواحد والكثير إنّها يتقابلان لاستلزام كلّ منها نفي الآخر.

المرحلة الثامنة

الفصل الأوّل

٢٣١ - قوله «في إثبات العلّيّة والمعلوليّة»

ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول في تعريف العلة والمعلول. قال الشيخ في رسالة الحدود: «إنّ العلّة هي كلُّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنّها هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، و وجود هذا بالفعل، و وجود هذا بالفعل يكون هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» \. وقال في التحصيل: «كلُّ وجود شي يكون معلوماً من وجود آخر، و وجود ذلك الآخر لا يكون معلوماً من وجود الأول، فإنّ الأول نسمّيه علّه، والثاني معلولاً » لا يخلوعن غرابة و لعل فيه تصحيفاً.

وقال المحقق الطوسي في التجريد: «كلُّ شي يصدر عنه أمر إمّا بالاستقلال أو بالانضمام فإنّه علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له» ولعلّ المراد بلفظة الصدور في التعريف كما ذكر في الشوارق معمال هوما يعم صدور الوجود بالتأثير كما في الفاعل، أو بالبعث كما في العلّة المعارية، وصدور التقوم كما في العلّة الماذية والصورية، ويمكن أن يكون التعريف مختصاً بعلّة الوجود، وهي اللايقة باسم العلّة وبالبحث عنها في مباحث الوجود أ.

وقال الحقق الشريف: «الأولى أن يقال: العلَّة ما يَحتاج إليه أمر، سواء كان احتياجه

١- في النسخة المطبوعة: «العلّة كل ذات، وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، و وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» انظر رسائل ابن سينا: ص ١١٧٠.

٢-راجع التحصيل: ص ٥١٩.

٣-راجع المسألة الأولى من الفصل الثالث من الشوارق.

٤ - راجع القبسات: ص ٥٣.

إليه بحسب الوجود دون المهيّة كالعلل الخارجيّة، أو بحسبها معاً كالعلل الداخليّة».

وقال في حكمة الإشراق: «ونعني بالعلة ما يجب بوجوده وجود شئي آخر بتة دون تصور تأخُر» العلم ونقل في المطارحات عن بعض أهل العلم «انّ العلّة هي ما يحصل منه وجود شئي آخر ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر» ثمّ اعترض عليه بأنّ عدم حصول وجود العلّة من المعلول هولازم حصول وجوده منها، ولا دخل له في معنى العلّة، وقال: «يكني أن يقال: إنّ العلّة على أحد مفهوميها هي ما يجب به وجود شئي آخر، أو ما يحصل به وجود شئي آخر العلّة على أحد مفهوميها هي ما يجب به وجود الشئي عليه، وهذا إمّا أن يكون الله أن قال والعلّة قد يقال ويُعنى بها ما يتوقّف وجود الشئي عليه، وهذا إمّا أن يكون كلّ ما يجب به وجود الشئي، فإنّ المعلول يتوقف على جزء العلّة وعلى كلّه الإعلى كلّه الوجود، فافهم.

وقال في الأسفار: «العلّة لها مفهومان: أحدهما هوالشيّ الذي يحصل من وجوده وجود شيّ آخر، و من عدمه عدم شيّ آخر؛ وثانيها هوما يتوقّف عليه وجودالشيّ فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده» ".

والذي بنى عليه كلامه أوّلاً في المن هوالمعنى الثاني الأعمّ حيث قال: «فهذاالوجود المتوفّف عليه نسمّيه علّه، والشي الذي يتوقّف على العلّة معلولاً له» وإن كان كلامه في آخر الفصل مختصاً بالعلّة المفيضة.

و أكثر التعاريف دورية لاشتمالها على باء السببية أوما يفيد معناها، والأولى أن يقال: «العلّة أمر يحتاج إليه —أويتوقف عليه — أمر آخر بما أنّه محتاج إليه ومتوقف عليه، و ذلك الأمر المحتاج أوالمتوقف هوالمعلول بما أنّه محتاج ومتوقف». واعتبار قيد الحيثية هو لأجل التنبيه على أنّ النار مثلاً ليست علّة من جميع الجهات، بل عليتها إنّها هي من حيث توقف الحرارة الناشئة منها عليها، فلاينا في كونها معلولة لأمر آخر، كما أنّه تصدق عليها مفاهيم أخرى من حيث ذاتها أو من حيثيات أخرى.

الأمرالثاني في كيفيّة تعرّف الذهن على هذين المفهومين. لاشكّ أنّ هذين المفهومين للشمّ أنّ هذين المفهومين ليسا من المفاهيم الماهويّة، بل هما من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الخارج. فليس في الخارج موجود يكون ماهيّته العليّة أوالمعلوليّة،

١-راجع حكمة الإشراق: ص ٦٢.

٩-راجع المطارحات: ص ٣٧٦ و ٣٧٧.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٧.

كما لايكون لهما فرد حسّى أوخياليٌّ.

وربما يُظن أنّ المعقولات الثانية منتزعة من المهيّات، و لهذا تسمّى بالثانية. لكن في التسمية و وجهها نظر، و إنّها نسمّيها نحن بالثانية حفظاً لاصطلاح القوم، ونقترح تسميتها بالمفاهيم الفلسفيّة. كما أنّ انتزاعها من المهيّات ممنوع، كيف وجلّها لولاكلّها تحكي عن أنحاء الوجودات و ر وابطها، والمهيّات ليست في ذواتها إلاّ أنفسها، وليس لها حيثيّة تصلح لانتزاع هذه المفاهيم، حتى أنّ الإمكان إنّها ينتزع من نسبة الوجود إلى المهيّة، وفي الحقيقة يكون وصفاً للمهيّة بحال متعلّقها كما أشرنا إليه سابقاً.

وكيف كانفهذان المفهومان المتضايفان إنّها يحكيان عن موجودين يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر، فالنفس إنّها تستعد لإدراكهما إذا قايستْ موجودين ببعضهما و وجدتُ أحدهما محتاجاً إلى الآخر في وجوده، لكن من أين يحصل لها هذا الاستعداد؟

يمكن أن يقال: إنّ هذا الاستعداد يحصل بتجر بة أمور لاتحصل بدون أمور أخرى، فعند ذلكينتزع مفهوم الحاجة والتوقّف الذي به قوام مفهوم العليّة والمعلوليّة.

لكن لقائل أن يرجع القول ويسأل: عاذا علمت النفس أنّ إدراكاتها التي هي صور قائمة بهاتكون حاكية عن أمور خارجة عنها حتّى تعلم بوجود الأمور الخارجية وتُجري عليها تجارها؟ وبماذا علمت أنّ حصول شي عند حصول شي آخر أو انعدامه عنده انتفاء ذلك الشي ليس أمراً اتفاقياً؟ وأنّ هذا يكشف عن ارتباط وجودي بينها؟ وهل كلّ ذلك إلا لأجل علمها المسبّق بالرابطة العلّية بين الصور الذهنية و الأمور العينية و كذابين الأمور العينية أنفسها؟ و إلا فجرد التعاقب أوالتقارن لايكشف عن العلّية والمعلولية بين شيئين متعاقبين أو متزامنين ولو تكرّرتعاقبها وتزامنها مراراً، كما أنّ تعاقب الليل والنهار و تقارن معلولي علّة واحدة كتقارن حدوث الحرارة والنور في المصباح الكهر بائي لا يكشف عن علّية أحدهما للآخر، مع أنّه يتكرّر دائماً.

ف الحق أنّ النفس تجدهذه الرابطة أوّلاً بين نفسها وبين أفعالها كالإرادة مثلاً بالعلم الحضوري حيث تصدر الإرادة عن النفس و تقوم بها و تتوقّف عليها، و بالمقايسة بينها تستعد لإدراك مفهومي العلّة والمعلول على وجه خاص. ومن الواضح أنّه لايلزم لانتزاعها سبق إدراك مفهوم النفس ومفهوم الإرادة ولا أيّ مفهوم آخر، و إنّا يكفي العلم الحضوري بها والالتفات إليها من حيث قيام أحدهما بالآخر وصدوره عنه، و أخذ ذلك بعين الاعتبار.

ثم إنّ النفس تجد نظير هذه الرابطة بين الأمور النفسانيّة التي تعلم بها حضوراً، فتجد توقّف بعضها على بعض وإن لم يكن على نعت الصدور والقيام، فيستعدّ لإدراك مفهومي العلَّة والمعلول العامِّين أي مطلق المتوقِّف والمتوقَّف عليه.

و بهذا يظهر السر في بداهة هذه المفاهيم كمفاهيم تصوّريّة، وهو أنّها تؤخذ من المعلومات الحضوريّة بلاواسطة واكتساب.

الأمر الثالث في ضرورة احتياج المعلول إلى العلّة. إنّ احتياج المعلول إلى العلّة كقضيّة حقيقيّة من البديهيّات الأوّلية التي لايحتاج التصديق بها إلى أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول.

والسرّ في بداهتها أنها من القضايا التحليليّة التي ينحلّ مفهوم موضوعها إلى مفهوم الله العلول مفهوم «المعلول» يتضمّن مفهوم «المحتاج إلى العلّة» فإنّ تعريف المعلول كما ذكرنا في الأمر الأوّل هوالموجود المحتاج إلى موجود آخريسمّى بالعلّة، فحمل «المحتاج إلى العلّة» على «المعلول» حمل ذاتى من قبيل ثبوت الشئى لنفسه.

لكن القضايا الحقيقية حيث إنها في قوة القضايا الشرطية — كما أشرنا إليه سابقاً الا تدل على تحقق مصداقها في الخارج، فلا تدل هذه القضية على وجود أمون معلولة في الخارج حتى يحكم باحتياجها إلى العلة حكماً ضرورياً. فلايصخ الاستدلال بها لا ثبات احتياج موجود خارجي إلى العلة إلا بعد إثبات كونه معلولاً. فلابد أولاً من معرفة خواص المعلولية حتى تعرف مصاديق المعلول العينية بتطبيق تلك الخواص عليها، أو معرفة خواص العلة المطلقة أعني الواجب بالذات حتى تعرف المعاليل بفقدانها، وهذا هوشأن الفلسفة الإلهية. وأمّا معرفة الروابط الخاصة بين المعلولات وعللها الخاصة القريبة فن شأن سائر العلوم باستعانة بالأصول الفلسفية.

الأمرالرابع في بداهة وجودالعلة والمعلول في الخارج. قد عرفت في الأمر الثاني أنّ النفس تجد علاقة العلّية بين نفسها وبين أفعالها المباشرة بالعلم الحضوري، فتعلم بتحقّق العلّة والمعلول في دارالوجود على نعت الموجبة الجزئيّة، ولا تحتاج في معرفة ذلك إلى برهان. و أمّا في ماوراء نطاق وجودها فإنّا تتعرّف عليه بنوع من البرهنة و إن كانت غيرنابهة لها، و هذه المعرفة قد تسمّى «فطريّة» كما يقال إنّ العلم بوجود الحقايق الخارجيّة فطريّ، و إن كانت هذه اللفظة مشتركة بين معان ومكتنفة بهالة من الإبهام.

الأمرالخامس في كيفية معرفة علاقة العلّية بين الموجودات. أمّا علاقة العلّية بين الموجودات الماديّة فتكشف بتوقّف وجود بعضها على بعض، وذلك بالتجر بة والاختبار

١-راجع التعليقة، الرقم (٢٠).

بالوضع والرفع. و هوماتستهدفه العلوم التجريبيّة، وإن كان تعيين العلّة التامّة بعينها تعينياً يقل عندياً يقل عندياً في غايمة الصعوبة، لبقاء احتمال أن يكون هناك أمرٌ غيرُ محسوسٍ مؤترٌ في حصول المعلول كما أنّ التجربة لاتنى بإثبات العلّة المنحصرة.

و أمّا معلولية الأشياء لعللها المفيضة ولذات الواجب تبارك وتعالى فالمعروف عندهم طريقان لإ ثباتها: أحدهما إثبات الإمكان لها من طريق تلازم المهيّة والإمكان حتى تشملها البراهين التي تثبت أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى الواجب، ثمّ إثبات الوسائط بأدلّها الخاصة. وثانيها تعريف صفات الواجب تعالى من البساطة والصرافة واللا تناهي ونحوها ومعرفة المعلوليّة بفقدان تلك الصفات.

ولصدر المتألّهين طريقة أخرى تبتني على أصوله من أصالة الوجود وتشكّكه و كون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علّته غير مستقلٍ عنها و استلزام ذلك كونه مرتبةً ضعيفةً من وجود علّته. فبالنظر إلى هذه الأصول يستنتج أنّ حقيقة الوجود لا تقتضي نقصاً ومعنى عدميّاً مطلقاً، فإذا كان هناك موجود ضعيف و ناقص بوجه من الوجوه كان ذلك أمارة على معلوليّته. فيُعرف المعلول بنقص الوجود وشو به بالأعدام.

ويمكن تبيين ذلك بوجهين آخرين: أحدهما أنّا إذا لاحظنا علّة ومعلولاً، ولامحالة يكونان متسانخين، لم نجد تمايزاً بينها يوجب اختصاص أحدهما بالعلية والآخر بالمعلوليّة الآشدة الوجود في الأوّل وضعفه في الثاني. فنعلم أنّ ملاك المعلوليّة هوضعف الوجود، فكلّ موجود ضعيف هومعلول لما هوأشدُّ منه (بالتشكيك الخاصيّ) إلى أن ينتهي إلى موجود لايمكن فرض أشدَّ منه، وهو الواجب تعالى.

وثانهها أن العلّبة والمعلوليّة هما من الخواصّ الذاتيّة للموجودات، فما يكون علّة لشي لا يحن جعله معلولاً له وبالعكس أ. فإمكان المعلوليَّة في شي يساوق وجومها، و إلاّ لم تكن ذاتيّة له. وكلّما كان في الموجود ضعف و نقص أمكن كونه معلولاً لموجود أقوى منه فوجب ذلك إلى أن ينتهي إلى الكامل المطلق.

وبالجملة فالمسبوقيّة والملحوقيّة بالعدم أي الحدوث والزوال، والاشتباك بالعدم أي التدرّج والحركة، وكلّ محدوديّة في الوجود أمارة على المعلوليّة.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ عنوان الفصل يدلّ على أنّه معقود لبيان أمرين: أحدهما إثبات العليّة والمعلوليّة في الخارج، وثانيها إثبات أنّ العليّة رابطة وجوديّة و ليست من الأمور

الراجعة إلى المهيّات. والأمر الأوّل ينحلّ إلى أمرين: أحدهما أنّ في دارالوجود علّةً ومعلولاً في المسلّة على المرافقة ومعلولاً في المسلّة وثانيها أنّ كلّ ممكن فهومعلول، كما صرّح بها في بيان النتايج الحاصلة من البحث. وقدركز الأستاذ -قدّس الله سره -على الأمر الأخير واستنتج منه ما قبله، وإنّما يتأتّى ذلك إذا كان وجود الممكن في الخارج ثابتاً، لكن إثباته لا يستغني عن مبدء العلّية، كمامرً نظيره في إثبات وجود المعلول في الخارج في الأمر الثالث.

ثم إنه ذكر في مامضي أنّ احتياج المكن إلى العلّة من الضروريّات الأوّلية، وعليه فيكون بيانه ههنا تنبيهيّاً، لكن لايساعد عليه لفظة «الإثبات» في عنوان الفصل.

وكيف كان فهذا البيان مبنيًّ على معرفة حال المهيّة وأنّها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلابد لرجحان أحدهما من أمر وراء ذات المهيّة وهو العلّة. ويلاحظ عليه أنّ مثل هذا البيان يناسب القول بأصالة المهيّة، وأمّا القائل باعتباريّتها فالأليق به أن يركّز على الوجود. وجدير بالذكر أن الترجّح من غير مرجّح ليس إلا حصول المعلول بلاعلّة، فإنّ المرجّح ليس إلاّ علّة الرجحان، وهو الأصل البديهيّ الذي أشرنا إليه في الأمر الثالث.

والحاصل من هذاالبيان أنّه كلّما تحقّق في الخارج مُوجود ممكن ذومهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم كان محتاجاً إلى العلّة، وكان تحقّقه كاشفاً عن تحقّق علّته. لكن إثبات تحقّق مثل هذا الموجود يحتاج إلى بيان آخر، كما أنّ تعيين مصاديقه كذلك.

٢٣٢ - قوله «ثم إنّ مجعول العلّه...»

شروع في بيان ثاني الأمرين اللذين أشار إليها في عنوان الفصل، وهو كون العلّية في الوجود. فإنّ العلّية ليست مجرّد إضافة ذهنيّة بين مفهومين أو مهيّتين بل هي عبارة عن علاقة خارجيّة بين وجودين، فالوجود الذي يكون مفتقراً في ذاته إذا قو يس إلى الوجود المفتقر إليه انتزع مفهوم المعلول للأول، ومفهوم العلّة للثاني. وهذه المقايسة و الإضافة و إن كانت لازمة في انتزاع المفهومين لكن ليس معناها أنّ حقيقة العلّية ليست إلاّ لحاظاً ذهنيّاً و إضافة اعتباريّة كها ربما يتوهم بعض الغربيّين، بل اللازم أيضاً أن يكون نفس الوجود

١-قال الشيخ في التعليقات (ص ١٧٩): الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أنّ يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوّماً له. ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغنى مجتاجاً، و إلاّ قد تغير و تبدّل حقيقتها.

٢-راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

الخارجيّ ذا حقيقة تعلّقيّة. وبعبارة أخرى: فإنّ عروض المفهومين وإن كان ذهنيّاً إلاّ أنّ الا تّصاف بهما خارجيّ على ماهوشأن جميع المفاهيم الفلسفيّة.

وقد ابتدأ الأستاذ -قدّس سرّه الشريف - ببيان مسألة الجعل، وهي التي قدّمها في الأسفار اعلى مباحث العلّة والمعلول، وبيّن أنّ أثرالعلّة إنّا هو وجود المعلول لامهيّته ولا اتصاف المهيّة بالوجود، وهوممّا يؤكّد أصالة الوجود كما أشرنا إليه في بيان الصلة بين مسألة أصالة الوجود وسائر المسائل تحت الرقم (١٠). ثم عاد أخيراً إلى بيان أنّه لا استقلال للمعلول دون العلّة، فالمعلول ليس وجوداً يطرأ عليه إضافة إلى وجود آخر، بل هو نفس التعلّق والربط بالعلّة المفيدة. ثمّ أشار إلى ان الوجود الرابط لامهيّة له بما أنّه رابط إلا أن يلتفت إليه العقل و يلاحظه استقلالاً، وقدم ما يتعلّق بهذا الأمر في الفصلين الأولين من المرحلة الثانية مع ما يلاحظ عليه، فراجع الرقم (٤٠).

١ ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦ ــ ٤٢٣ ، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨٠ ــ ٣٨٣، و راجع المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق.

الفصل الثاني

٢٣٣ - قوله «وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة...»

المراد بالعلل الكثيرة أن تكون أنواع متعددة عللاً لنوع واحد من المعلول كها يكون كلُّ واحد من الشمس والنار والحركة علّة للحرارة، لاأن تجتمع علل تامّة التأثير على معلول واحد شخصي، وهو محال، ولا أن تجتمع علل ناقصة تشكّل علّة تامّة واحدة، وهي العلّة المركّبة. وفي هذا التقسيم اعتراف بصدور المعلول الواحد عن الكثير في الجملة، وسيأتي البحث عنه في الفصل الرابع.

٢٣٤ – قوله «وتنقسم أيضاً إلى علل حقيقيّة وعلل معدّة»

جعل العلل المعدّة في مقابل العلل الحقيقيّة تلويح إلى أنّ العلّة المعدّة ليست علّة بالذات و في الحقيقة لماهي معدّة له، وهو كذلك فإنّ عليتها على هذاالوجه تكون بالعرض ١، و ان كانت حقيقيّة على وجه آخر و بالنسبة إلى أمر آخر، فحركة يدالبنّاء علّة لانتقال الموادّ، و من هذه الحيثيّة لا تعدّ معدّة بالمعنى الأخصّ، بل إعدادها إنّها هو بالنسبة إلى تحقّق البناء.

الفصل الثالث

۲۳۵ ـ قوله «في وجوب وجود المعلول...»

هناك مسألتان يجمعها تقارن المعلول مع العلّة التامّة، وهومتفرّع على وجوب كلّ واحد منها بالقياس إلى الآخر، وهذا غيرالوجوب الغيريّ المختصّ بالمعلول في مقابل القول بكفاية الأولويّة، والذي مرّالبحث عنه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

أمّا الوجوب بالقياس فواضع بعد تصوّر معنى العلّة التامّة و معلولها تصوّراً صحيحاً، فإنّ معنى العلّة التامّة أنّها واجدة لجميع ما يتوقّف عليه وجود معلولها، فلو فرض عدم تحقّق المعلول بعد تحقّقها كان معنى ذلك أنّ تحقّقه رهن لأمر آخر وهو خلاف الفرض. إلاّ أن يفرض تحقّقه صدفةً وفيه إنكار أصل العلّية، أو يفرض وجوب وجوده و خروجه عن نطاق ذلك الأصل، وهو ينافي إمكانه وسبق العدم عليه. كما أنّ كلاً من الفرضين ينافي معلوليّته المفروضة. وكذلك معنى توقّف المعلول على العلّة استحالة تحقّقه بدونها وهو بعينه معنى وجوب العلّة بالقياس إليه.

والحاصل أنّ وجوب كلّ واحد منها بالقياس إلى الآخر بديهيّ، وماذكرنا من البيان لايعدوحة التنبيه.

و أمّا مقارنة المعلول للعلّة التامّة وعدم انفكاكه عنها وكون وجوبه بالقياس متزامناً مع تحقّقها، ذلك التزامن الذي يفيده لفظة «عند» في عنوان السألتين، فقد أنكره قوم من المتكلّمين زاعمين أنّ الالتزام به ينافي حدوث العالم من ناحية، واختيار الواجب تعالى من ناحية أخرى، ولذا نسبوا القول بكونه تعالى فاعلاً موجّباً (بالفتح) إلى الحكماء لالتزامهم بهذه القاعدة كالتزامهم بأختها أعني قاعدة «الشيّ مالم يجب لم يوجد» وقدمر

الكلام فيه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

وتارة تشكّكوا في التلازم بين الوجوب بالقياس والتزامن كما سيأتي في الإشكال المنقول عنهم في المتن، وتارة ذهبوا إلى خروج الفاعل الختار عن مبدء العليّة تخصّصاً وأنكروا إطلاق العلة عليه، وتارة خصّصوا القاعدة بالفاعل الموجّب (بالفتح) والتزموا بخروج الفاعل المختار عنها تخصيصاً، إلى غيرذ لك من التحلات.

والحقُّ أنَّ استحالة انفكاك المعلول عن العلّة و وجوب تزامنها إذا كانا زمانيّن قريب من البداهة إن لم يكن بديهيّاً. لأنَّ عدم تحقّق المعلول في زمان تحقُّق العلّة التامّة إمّا أن يكون لأجل توقّفه على وجود أمر آخر لم يوجد بعد، وهو خلاف الفرض ؛ أو لأجل وجود مانع من تحقّقه، فزوال المانع شرط لتحقّقه، و يرجع الأمر إلى عدم كون العلّة تامّةً لفقدانها لهذا الشرط العدميّ، وهو خلاف الفرض أيضاً \.

و من ناحية أحرى: إن وجود المعلول في كلّ قطعة من الزمان تَسَعُه هوفرد لماهيّته، فعدم تحققه في أيّة قطعة من الزمان تكون العلّة التامّة موجودة فيها ينافي وجوب ذلك الفرد بالقياس إلى العلّة، ولا يكفى وجوده في قطعة أخرى من الزمان لأنّه فرد آخر.

و هذا بصرف النظرعن إثبات كون المعلول وجوداً رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة التي هي عين العلّة التامّة إذا كانت بسيطة أوجزءً منها إذا كانت مركّبة، وأمّا بالنظر إلى ذلك فالأمر أوضح كما ذكر الأستاذ حقدس سرّه في جواب الإشكال.

و أمّا ماذكره من الوجهين فلايصحّ عدّهما برهانين على القاعدة، فإنّ امتناع تحقّق العدم في غيرزمان تحقّق علّته ليس أوضح من امتناع وجود المعلول في غيرزمان وجود علّته، ولعلّه أشار إلى هذا بقوله «فافهم ذلك».

٢٣٦ - قوله «فقد زعم قوم أنّ الفاعل الختار...»

قدأشرتا إلى أنّ بعض المتكلّمين حاول إنكار التلازم بين قاعدة وجوب العلّة والمعلول بالقيّاس إلى بعضهم ادّعى خروج بالقيّاس إلى بعضهم ادّعى خروج الفيّاس إلى بعضهم ادّعى خروج الفيّاء للهنّاء الخيّاء الواجب تعالى عن مصبّ مبدء العلّية زاعماً أنّ الخلق نوع آخر من التأثير غيرالعلّية، وهوسخيف جدّاً، فإنّه لامعنى للعلّة إلّا مايتوقّف عليه شيّ آخر كمامرً

١-راجع الفصل الاقل من المقالة الرابعة، والفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والمسألة
 الثانية من الفصل الثالث من الشوارق، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٧٧، والأسفار: ج ٢، ص

في الأمر الأوّل، وإن أبئ أحد عن إطلاق لفظة العلّة على اللّه تعالى فليس له أن يستنكف عن قبول توقّفالعالم عليه سبحانه فليعبّر عنه مما يحلوله من الألفاظ، والقاعدة العقلية لا تدور مدار اللفظ.

وادّعى بعضهم اختصاص القاعدة بالفاعل غيرالختار مستنداً إلى وضوح انفكاك فعل الإنسان عن ذاته، وأجيب عنه بأنّ الإنسان ليس علّة تامّة لفعله، والكلام في العلّة التامّة. ثمّ عقّب عليه بأنّ الله تعالى علّة تامّة للعالم بأجعه، إذ لا يتصوّر وراءه أمر آخر يتمّم علّيته، في لمرّم على القاعدة قدم العالم ولاسبيل إليه، لأنّ فيه سدّاً لباب إثبات الصانع، لأنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة في زعمه هوالحدوث، و فرض قدم العالم يغنيه عن الصانع. واستنتج أنّ انتقاض القاعدة بفعل الواجب كاشف عن اختصاصها بالفاعل غيرالختار، وأمّا الفاعل الختار فلا يتصف فعله بالوجوب بالقياس بل لا يحتاج إلى مرجح.

وقد أشار الأستاذ -قدّس الله سرّه - إلى أنّ مرجع هذا الكلام إلى إنكار مبدء العلّية. و اختار بعضهم بعد قبول لزوم المرجّح أنّ مرجّح الفعل إذا كان الفاعل مختاراً هونفس إرادته، و كان الجواب الفصل ما أشار إليه في آخر المسألة أنّ إرادة الواجب إن كانت عين ذاته تعالى رجع الكلام إلى كون الذات علّة تامّة ومرجّحاً للفعل، وان كانت أمراً حادثاً كانت لامحالة من مخلوقاته وعاد الكلام إليها، على أنّ ذلك يستلزم كون الذات معرضاً للحوادث وهو محال كما بُيّن في محلّه. وأمّا القول بكون الإرادة منتزعة عن مقام الفعل كسائر الصفات الفعليّة فلا يغنيه شيئاً، لأنّ الأمر الانتزاعيّ لا يصلح علّةً لمنشأ انتزاعه.

٢٣٧ ــ قوله «معنى كونه فاعلاً مختاراً...»

لمّا كان السبب في إنكار جريان القاعدة بالنسبة إلى الواجب تعالى هوما أشرنا إليه من أنّهم زعموا أنّ ذلك يستلزم سلب الاختيار عنه تعالى من ناحية ، وقِدَم العالم من ناحية أخرى ، لهذا تَعرَّض الأستاذ -قدس سرّه - لهاتين المسألتين ، فبيَّن أنّ اختيار الواجب ليسس رهن حدوث فعله حدوثاً زمانياً ، بحيث إذا كان فعله قديماً كان ذلك كاشفاً عن عدم اختياره ، بل حقيقة الاختيار كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور عليه ، و هذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة ، حيث إنه لا يُعقل أن يُجبره شي على الفعل . لأنّ المُجبر المفروض إمّا أن يكون واجباً آخر أو شيئاً من مخلوقاته فيلزم الشرك ، وإمّا أن يكون شيئاً من مخلوقاته نيلزم الشرك ، وإمّا أن يكون شيئاً من مخلوقاته نيلزم الشرك ، وإمّا أن يكون شيئاً من مخلوقاته نيلزم الشرك ، وإمّا أن يكون شيئاً من المبحان من جيع الجهات . فالقاعدة لا تمت إلى الجبر سبحانه منزّه عن التأثّر والمعلوليّة والإمكان من جيع الجهات . فالقاعدة لا تمت إلى الجبر

معليفة النهاد.

بصلة أصلاً.

و أمّا حدوث العالم بالمعنى الذي يفسّرونه به فهوفرض يحتوي في صميمه على التناقض، لأنّ مسبوقيّة العالم بزمان خالٍ عنه يستلزم وجود الزمان قبل العالم وهومن العالم! وقدمرّ الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وسيكرّره في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشر.

و كان ينبغي التصريح بأنّ التزامن إنّها يتصوّر بين أمرين زمانيين، وأمّا إذا كان أحدالأمرين غير واقع في ظرف الزمان كالواجب تعالى فلا يتصوّر تقارنها في الزمان أصلاً ١. ولعلّه بذلك ينحسم مادّة كثير من الجادلات.

٢٣٨ - قوله «وأمّا قول القائل بجواز أن يختار الفاعل الختار...»

لمّا فرغ من بيان المسألتين و أوضح أنّه لايصحّ الاتكاء عليها للمناقشة في القاعدة أخذ في بيان سائر الشبهات التي تشبّث المتكلّمون بها في المقام.

فنها أنّهم ادّعوا تارة عدم لزوم المرجّح في فعل الفاعل المختار، و تارة أُخرى ذهبوا إلى أنّ الإرادة مرجّحة له فلا يحتاج إلى مرجّح آخر. و أجاب عليها بأنّ إنكار لزوم المرجّح في مورد يعني حصول المعلول بلاعلّة تامّة، وهو محال. و أمّا الإرادة فلا تصلح بنفسها مرجّحةً للفعل، لأنّها أمرذو إضافة، ولا تتحقّق إلاّ بتعين ماتُضاف إليه، فتعين متعلّقها مقدّم على تحقّقها، فيحتاج إلى مرجّح غيرها.

واعلم أنّ هذه القاعده هي إحدى معارك الآراء، وقد دارت حولها مناقشات طويلة لا بين المسلمين فقط بل بين علماء اللاهوت من المسيحيّين وفلاسفتهم أيضاً، ونقل عن بعض المصورين الغربيّين أنّه صور حماراً مات جوعاً وعطشاً لاستواء طريقين متساويين بينه وبين محل الماء والعشب، يريد بذلك الاستهزاء بمقالة الفلاسفة في استحالة الترجيح بلامرجح. وهذا نظير ما قالوا انّ الهارب من السَّبُع إذا عنّ له (أي ظهر أمامه) طريقان متساويان لايبقى متحيّراً في اختيار أحدهما حتى يدركه السَّبُع بل يختار أحدالطريقين لينجي نفسه. واستنتج بعضهم أنّ المحال هوالترجُّح بلامرجح، وفي هذه الأمثلة ونظائرها إنّها يرجّح الفاعل أحد المتساويين بإرادته لا أن يترجَّح ذلك بلامرجح. وزعم بعضهم أنّ الترجيح بلامرجح أحد المتساويين بإرادته لا أن يترجَّح ذلك بلامرجح. وزعم بعضهم أنّ الترجيح بلامرجح أحد المتساويين بإرادته لا أن يترجَّح ذلك بلامرجح. ونعم بعضهم أنّ الترجيح المرجوح إذا لم يكن ضرورة في اختيار أحدهما، وإلاّ فلايكون قبيحاً فضلاً أن يكون محالاً.

١-راجع القبسات: ص ٨٩، وص ٢٤٨-٢٤٩.

وقد اختلط عليه أمر الترجيح الفلسفيّ بالترجيح الأخلاقيّ، وإنّها كلام الفلاسفة في حصول المعلول بلاعلّة تامّة له، ومرادهم باستحالة الترجيح بلامرجّح استحالة صدور الفعل من الفاعل الذي هوعلّة ناقصة من دون ضمّ مايتمّم العلّة. ويمكن أن يراد بلفظة «الترجيح» مصدر الفعل المجهول فيرادف الترجّع.

وكيف كان فلاشك أنّ الإرادة بمعنى التصميم على الفعل الذي تهيّا جميع مقدّماته مؤثّرة فيه ومتمّمة لعلّته، وإنّها الكلام في مبادئ تلك الإرادة وأنّه هل يكني في تعلّقها بفعل خاص من فعلين متساويين كون كلّ واحد منها محققاً لغرضه أو يلزم علاوة على ذلك ما يعيّن تعلّقها بأحدهما بعينه. وهذه الأمثلة لا تنفي مثل هذا المرجّع، وإنّها تنفي رجحان المتعلّق في نفسه، فريما يكون المرجّع لتعلّق الإرادة بأحد الأمرين بعينه وقوعه في جهة اليمين مشلاً، أوقرب جارحته المقدّمة منه، أو وقوع نظره عليه أوّلاً، إلى غيرذلك ممّا يصلح سبباً لالتفات الفاعل إلى أحدهما بعينه وإن لم يشعر نفسه بالمرجّع بحيث لوسئل عنه لم يملك جواباً ، كها أنّ مثل هذا المرجّع لايضرّ باختيارية الإرادة، لأنّه يكني في الاختياريّة كون الإرادة ناشئة عن رضى الفاعل من غير إجبار من الغير، وليس معنى تأثيره في تعلّق الإرادة بأحد الأمرين كونه علّة تامّة لتحقّق الإرادة حتى يتوهم أنّ مثل هذه الإرادة تصير جبريّاً، بأحد الأمرين كونه علّة تامّة لتحقّق الإرادة حتى يتوهم أنّ مثل هذه الإرادة تصير جبريّاً، فإنّ الإرادة فعل للنفس، و ملاك كونها اختياريّة هوما أشرنا إليه من صدورها عن رضى كامن في النفس من غير إجبار مُحبر، وبها يصير الفعل اختياريّاً أيضاً.

٢٣٩ - قوله «وأمّا قول من قال إنّه تعالى عالم...»

قال في الأسفار: «ومنهم من قال إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنّ أيّ المعلومات يقع كان المعلومات يقع و أيها لايقع، فما علم منه أنّه سيقع يكون واجب الوقوع لأنّه لولم يقع كان علمه جهلاً، و إذا كان ذلك محتصاً بالوقوع، وغيره ممتنع الوقوع فلاجرم يريد ما يعلم أنّه يقع ولايريد غيره لأنّ إرادة المحال محال» ٢.

ثم أجاب عنه بوجهين: احدهما مبنيٌّ على كون العلم تابعاً للمعلوم، وهوأن تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيها، فلوكان القصد إلى إيقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور. وثانيها مبنيٌّ على عدم كون علمه تعالى تابعاً للمعلوم، وهوأنّ علمه تعالى سبب لتحصُّل المكنات مقدَّم عليها لا أنّه تابع لحصولها؟.

١-راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٩.

٢-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٣. ٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٦-١٣٦.

و أمّا ما أجاب به الأستاذ ــقتس سرّه ــ من كون الإمكان متأخّراً عن الوجود، فيوهم مناقضته لمامرّ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة من تقدَّم الإمكان على الحاجة المتقدّمة على الوجوب والوجود، و إن كان ذلك من منظر آخر ومن حيثيّة أخرى.

والأحسن أن يقال: امتناع وقوع مالايقع إن كان ذاتياً فهو خارج عن محل الكلام، و إن كان امتناعاً بالغير كان معلولاً لعدم تعلق إرادته تعالى به، فتعليق عدم إرادته على امتناعه بالغير يستلزم الدور. ثمّ إنّ وجوب ما يقع لا يكن أن يكون ذاتياً، فلاجرم يكون وجوباً بالغير و لأجل تعلق إرادته تعالى به، فالقول بأنّ سبب إرادته هوالعلم بوجوب وقوعه يستلزم الدور. وكلّ من الامتناع بالغير والوجوب بالغير يلازم إمكانه الذاتي ولا ينقلب الإمكان بسبب تعلق العلم به وجوباً، كما لا ينقلب بسبب عدم تعلق العلم به امتناعاً، وهذا مراد من قال «العلم تابع» فافهم.

وقال السبزواري —ره— في ما علق على ثاني الوجهين اللذين ذكرهما صدر المتألّهين ما هذا لفظه: «يعني علمه في الأزل بما عليه الشيّ إن كان بسبب شيئيّة الوجود لزم الدور، و إن كان بسبب شيئيّة المهيّة والعين إن كان بسبب شيئيّة المهيّة والعين الثابت متقرّراً بوجود الحقّ تعالى تبعاً وتطفّلاً كما سيجيّ في الإلهيّات فهوشيّ لم يصلوا إليه فضلاً عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط في وجود بسيط الحقيقة، مع أنّذلك العلم الأزليّ الوجوبيّ لا يكون مخصصاً للحدوث لكونه فعليّاً» أ.

أقول: العلم من الصفات ذات الإضافة ولا يُعقل بدون فرض متعلق له، فالمتعلق إن كان هوالمهية الموجودة في الخارج فوجودها بصرف النظر عن تعلق العلم به واجب بالغير، فوجوبه ليس ناشئا عن العلم و إلاّ لدار. و إن كان المتعلق نفس المهية بدون الوجود لزم ثبوت المهية قبل الوجود، وهو محال خلافاً لمازعمه بعض المتكلمين.

فإن قلت: متعلَّق العلم هوالمهيَّة الموجودة في علم الباري تعالى.

قلت: لهذا الكلام تفسيران: أحدهما مايزعمه العامّة من أنّ لله تعالى ذهناً كذهن الإنسان توجد فيه صور الأشياء، وتلزم عليه توالي فاسدة جدّاً. وثانيها ما قال به صدر المتألمين في باب علم الباري تعالى وأشار إليه المحقّق السبزواري، من تحقّق كلّ شي بنحو البساطة في ذاته تعالى لاشتماله على كلّ الكمالات. فهذا المعنى مضافاً إلى أنّه بعيد عن أذهان هؤلاء لايصحح تخصص المعلول، لأنّ هذا العلم هوعين ذاته سبحانه وحكمه حكم الذات.

١-راجع هامش الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥ و ١٣٦.

٠ ٤ ٢ - قوله «وأمّا قول من قال إنّ أفعاله تعالى...»

هذاالكلام يوافق مشرب المعتزلة ومن حذا حذوهم، وحاصله أنّ حدوث العالم في زمان خاص دون سائر الازمنة إنّما هولأجل كونه ذا مصلحة في ذلك الوقت. و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ الزمان من لوازم العالم الجسماني، وليس قبل خلق العالم ولابعده زمان حتى يختص وجود العالم بزمان خاص. وثانياً لوفرض وجود زمان قبل وجود العالم كان علوقاً له تعالى لامحالة، فينقل الكلام إليه و يلزم قدم مخلوق واحد لاأقل منه، ولا يعقل حدوث الزمان في زمان خاص كما لا يحنى. وثالثاً انّ المصلحة تنتزع من ارتباط شي بشي آخر، فني أجزاء العالم يصح أن يقال إنّ خلق بعضها في مكان أو زمان خاص يكون ذا مصلحة بالنظر إلى مايرتبط به في ذلك المكان أو الزمان، مثلاً يصح أن يقال إنّ خلق الإنسان في الكرة الأرض من الهواء والأقوات وسائر الأرضية واجد لمصلحة لا توجد في كرة أخرى لما توجد في الأرض من الهواء والأقوات وسائر لوازم حياته، أو يقال إنّ خلق الإنسان قبل خلق الأقوات فيها ليس فيه مصلحة، وأمّا لعالم فليس له ارتباط بشي آخر وراءه حتى يقال إنّ خلقه في وقت خاص يكون ذا مصلحة لا توجد في سائر الأوقات ا.

٢٤١ - قوله «فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلَّة حدوثاً...»

قدمر الكلام فيه في الفصل السابع من المرحلة الرابعة، و إنّها تعرّض له ههنا أيضاً لأجل أنّ بقاء المعلول بعد فناء العلّة نوع آخر من الانفكاك بينها، فلوثبت إمكانه كان ناقضاً لقاعدة التزامن. وكان ينبغي حلّ شبهة بقاء البتاء بعدموت البتّاء ٢ و أمثالها بأنّ هذه العلل من قبيل العلّة، والكلام في العلّة الحقيقيّة التي تشمل الفاعل الحقيقيّ وعلل القوام.

۲٤٢ – قوله «وقد اندفعت بما تقدّم مزعمة أخرى...»

قال في الأسفار: «إنّ لهذا المطلب حيث تعصّبت طائفة من الجدليّين فيه لابدّ من مزيد تأكيد و تقوية، فلنذكر فيه براهين كثيرة» "ثمّ ذكر عشرة براهين عليه، وبعد ذلك تعرّض

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٦، والمباحث المشرقية: ج ١٥ص ٤٨١.

٢-راجع الفصلين الأولين من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٦، والمسألة السادسة
 والثلا ثين من الفصل الاول من الشوارق، والأسفار: ج ١، ص ٢١٩، وج ٢، ص ٢١٢.

٣-راجع الفصل الأول من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٤، والمباحث المشرقية:
 ج ١، ص ٤٨٥-٤٩٤، وص ٥٤٦ والأسفار: ج ٢، ص ٣٨٣-٣٩٢.

لشهات المخالفين ودفعها.

ونقل في القبسات عن المعلّم الأوّل أنّ العدم الذي هومن الرؤوس الثلاثة التي هي مبادئي الكون هوالعدم لابزمان ولابمكان. ثمّ نقل كلاماً عن الشيخ حاصله أنّ العدم مبدء بالعرض، لأنّ بارتفاعه يكون الكائن لابوجوده ملايق عليه بأنّ العدم المتقدّم على وجود الكائن، تقدُّماً بالزمان ليس بمقابل لوجود الكائن في الزمان المتأخّر، فلا يصحّ أن يقال إنّ بارتفاعه يكون وجود الكائن، و استنتج أنّ العدم الذي بارتفاعه يكون وجود الكائن هوالعدم الدهريّ ملايم.

١ - المراد بالرؤوس الشلاثة هوالمادة والصورة والعدم، راجع القبسات: ص ١٧٥، و راجع الاسفار: ج٥،
 ص ٢٧٢، وج ٣، ص ٢٥٤.

٢ ــ راجع النجاة: ص ٢٠١، وراجع المسألة الثامنة من الفصل الثالث من الشوارق.

٣-راجع القبسات: ص ٢٢٤-٢٢٥.

الفصل الرابع

٢٤٣ - قوله «في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

هذه قاعدة معروفة في ألسنة الحكماء، وقد عدّها السيّد الداماد من أمّهات الأصول العقليّة أ، وادّعي ابن رشد اتّفاق القدماء عليه، بل ربما يدّعي اتّفاق أهل النظر جيعاً من العرفاء والمتكلّمين أيضاً ٢. غير أنّ الإمام الرازيّ صرّح بالخالفة ٢، ونسب جواز صدور الكثير عن الواحد إلى الأشاعرة ، لكن ردّ عليه المحقّق الطوسيّ بأنّ الأشاعرة يقولون بأنّ الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، و أمّا الذات فلا يعدّونها علّة حتّى ينسب الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، و أمّا الذات فلا يعدّونها علّة حتّى ينسب اليهم جواز صدور الكثير عنها، و استنتج أنّ الرازيّ خالف الكلّ في ذلك ٩. و ناقش فيها صاحب المعتبر أيضاً بأنّه لوصحت هذه القاعدة لكانت الموجودات كلّها سلسلة واحدة لا تتكوّن حلقاتها إلاّ واحدة بعد واحدة، وليس كذلك ٢.

و كيف كان فالكلام حول هذه القاعدة يقع في أمور:

الأمرالأول في مفادالقاعدة وبيان مغزاها وتعيين مجراها. ويتوقّف هذاالأمر على توضيح مفهوم الواحد والصدور المأخوذين فيها. فنقول: أمّا الواحد فالمراد به ههنا البسيط

١- راجع القبسات: ص ٣٥١.

٢- راجع أساس التوحيد: ص ١٦.

٣- راجع المباحث المشرقية:ج ١، ص ٤٦٠-٤٦٨.

٤- راجع تلخيص الحصّل: ص ٢٣٧.

٥- راجع نفس المصدر: ص ٢٣٨.

٦- راجع المعتبر: ج ٣، ص ١٥١.

كما صرّح به في المتن، لكن عرفت سابقاً أنّ البسيط مفهوم مشكّك، فقد يطلق على ما لا يتركّب من مادة وصورة خارجيّتين، فيشمل الأعراض والعقول بل نفس المادة والصورة؛ وقد يطلق على ما لا يتصوّر له أجزاء بالفعل ولا بالقوّة حتّى لوكان ذلك بتبع الموضوع، في المجرّدات؛ وقد يطلق على ما ليس له أجزاء عقليّة أيضاً ولا يتصوّر له أيُ تركيب حتى من المهيّة والوجود، فيختص بذات الواجب تبارك و تعالى.

فإن كان المراد بالبسيط هذا المعنى الأخير اختص جريان القاعدة بالواجب تعالى فيشبت بها أنّه لايصدرمنه في المرتبة الأولى إلا أمر واحد هوالعقل الأول كها قالت به قاطبة الحكماء،أو النظام الجملي كها اختاره السيّد الداماد ، أوالوجود المنبسط والفيض المقدّس كما هو مختار العرفاء. وقد حاول صدر المتألّهين وبعض أتباعه الجمع بين مقالة الحكماء والعرفاء .

وعلى هذا يكون المراد بالصدور صدور المعلول عن الفاعل الحقيقي الحق والاستناد الخالص المحض إلى العلّة الفيضة للوجود من غيراستناد إلى شرط أو استعداد خاص حاصل من المعدّات. وقد صرّح صدرالمتألّهين بهذاالاختصاص في موضع من الأسفار"، لكن ظاهر كثير من كلمات الحكماء بل صريح بعضها هوعدم الاختصاص، ونقل عن بعضهم جريان القاعدة في المعدّات أيضاً عن عضهم أ

و بناءً على التعميم فالمراد بالبسيط هوالحيثيّة الواحدة التي يصدرعنها المعلول ولو كانت مقترنة بحيثيّات أخرى. وبعبارة أخرى فإنّ المركّب إنّها يتركّب من بسائط، فكلّ من أجزائه البسيطة لا يصدر عنه إلاّ معلول واحد، فتعدّد المعاليل تابع لتعدّد الحيثيّات فلا تكون أكثر من الحيثيات الموجودة في العلّة. والكلام الفصل في بيان مجرى القاعدة يتوقّف على تحقيق مفاد أدلّها.

وجدير بالذكر أنّ إثبات وحدة الصادر الأوّل ينحصر طريقه عندالقوم في إثبات هذه القاعدة، لكن بعد إثبات التشكيك في الوجود و أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى وجود العلّة الفاعلة و أنّ الوجود كلّما كان أقوى كان أبسط، أمكن اثبات وحدة الصادر

١ - راجع القبسات: ص ٤١٠، وص ٣٦١ - ٣٦٣، وراجع أساس التوحيد: ص ٥٠٤.

٢-راجع أساس التوحيد: ص ٧٧-٧٤.

٣-راجع الأسفار: ج ٨، ص ٦٠، وراجع الشوارق المسألة الثانية من الفصل الثالث.

٤-راجع أساس التوحيد: ص ٥٠-٥١.

الأوّل و بساطته من غير حاجة إلى هذه القاعدة ، فتبصّر.

الأمرالثاني في علاقة هذه القاعدة بقاعدة تسانخ العلة والمعلول . ويشهد لهذه العلاقة مايلاحظ من الاستدلال بقاعدة التسانخ لإ ثبات هذه القاعدة في كلام الأستاذ —قدّس سرّه الشريف — فينبغي إلقاء ضوء على تلك القاعدة حتّى يتبيّن مدى العلاقة بينها. فنقول: السنخيّة بين العلّة والمعلول قد تلاحظ بين العلّة المفيضة ومعلولها، وقد تلاحظ بين سائر أقسام العلّة الحقيقيّة والمعدّة والمعلول المنسوب إليها. أمّا الأول فهو أمر قريب من البداهة إن لم يكن بديهيّاً، فإنّ العلّة المفيضة هي المعطية لوجود المعلول، ومن الواضح استحالة إعطاء الشي لما هوفاقدله و رجوع ذلك إلى التناقض. فقتضى هذه القاعدة أن تكون العلّة المفيضة واجدة لكال العلول، لالوجود المعلول بحده بحيث يلزم منه صدق ماهيّة المعلول على العلّة، بل بنحواتم و أعلى.

و أمّا السنخيّة بين الفاعل الطبيعيّ ومعلوله، وبين الشرط والمشروط، وبين المعدّات والمستعدّات فليس ممّا يستقلّ به العقل بل يحتاج إلى التجربة. فاشتراط التركيب بين عنصرين بجريان الكهرباء أو وجود الحرارة مثلاً ليس ممّا يقضي به العقل قبل التجربة، فلايستقلّ العقل بلزوم الشروط ولا بتعيينها ولا بوحدتها أوكثرتها. وهذا ممّا أغفله الحكماء، واكتفوا بدعوى بداهة المسانخة إجالاً وأنّه لولاذلك لجاز تأثير كلّ شئى في كلّ شئى.

وكيف كان فجرى قاعدة التسانخ هوالعلّة المفيضة ومعلولها، فإن كان بجرى قاعدة «الواحد» أيضاً ذلك اتّحد موردهما، وإن عمّمت إلى سائر العلل كان موردها أعمّ من قاعدة التسانخ، كما أنّه لو اختص مجراها بالواجب تعالى كان مجرى قاعدة التسانخ أعمّ منها.

الأمرالشالث في إثبات القاعدة. ادّعى السيّد الداماد كونها من فطريّات العقل الصريح وأنّ ما أُقيم عليها من البراهين بيانات تنبيهيّة ٢. وقال في الشوارق: «فالحقّ ماذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ الواحد لايصدرعنه إلاّ الواحد، بديهيّ لايتوقف إلاّ على تصوّر طرفيه ٣» وقال المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنّها كثرت مدافعة الناس إيّاه لإغفالهم معنى

١-راجع أساس التوحيد: ص ٥٣-٥٥.

٢ – راجع القبسات: ص ٣٥١.

٣-راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

الوحدة الحقيقية» .

وكيف كان فقد نقل في المباحث المشرقية أربعة براهين عليها وناقش في الجميع ، وقد تصدى أساطين الحكمة للرد على شبهاته في كتبهم كالقبسات والأسفار ، والشوارق وغيرها. ولاتسعنا الخوض في جميع ماقيل أويمكن أن يقال بهذا الصدد ، فلنقتصر على ما اعتمد عليه سيّدنا الأستاذ —قدّس سرّه الشريف— وهور وح أكثر البراهين لولا كلّها.

وحاصله أنّ من الواجب وجود سنخيّه ذاتيّة بين المعلول وعلّته، فلوفرض صدور أمرين متباينين أو أكثر عن علّة واحدة لزم أن يكون في العلّة جهتان أو أكثر تُسانخ بكلّ واحدة منها واحداً من المعاليل، وقد فُرضتْ بسيطةً ذاتَ جهةٍ واحدة.

ويستفاد من هذاالبرهان عدم اختصاص القاعدة بالواجب تعالى بل تشمل كلّ ما يكون بسيطاً بحسب وجوده الخارجي، كما أنها لاتختص بالواحد الشخصي بل النوع الواحد من المعلول، ويشهدله عدم التفصيل بين الواحد الشخصي والواحد النوعي في هذه القاعدة بخلاف عكسها حيث خصصها بالواحد الشخصي كما سيأتي في المتن.

ويلاحظ عليه أنّ مجرى هذا البرهان هوالعلّة البسيطة التي ليس لها إلاّ نوع واحد من الكمال، فلايصدر منه إلاّ ما هو واجد لمرتبة نازلة منه. فالعقول العرضيّة على القول بها - تكون مشمولة لهذه القاعدة بخلاف العقول الطوليّة و بخلاف ذات الواجب تبارك و تعالى، فإنّها وإن كانت بسيطة إلاّ أنّها في عين بساطتها واجدة لكمالات كثيرة على نعت الجمعيّة والوحدة، فهذا البرهان لاينغي صدور الكثير منها لعدم منافاته لقاعدة التسانخ.

و بذلك يظهر أنّ قاعدة التسانخ أعمُّ مورداً من هذه القاعدة، لشمولها للواجب تعالى والعقول الطوليّة بخلافها، فتفطّن.

الأمرالرابع في عكس القاعدة، و هو أنّ المعلول الواحد لايصدر إلاّ عن العلّة الواحدة. إنّ وحدة المعلول قد يُعنى بها وحدته الشخصيّة، فيكون مفاد القاعدة أنّ المعلول الواحد

١-راجع أواخر النمط الخامس من شرح الإشارات.

٢-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٠-٤٦٨.

٣-راجع القبسات: ص ٣٥١-٣٦٧.

٤ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢١٢، وج ٧، ص ١٩٢ - ٢٤٤.

٥- راجع التحصيل: ص ٥٣١، والمطارحات: ص ٣٨٥-٣٨٦، وشرح المنظومه: ص ١٢٧، والتعليقات: ص ٧٧

الشخصيّ لايصدرعن عدّة علل تامّة التأثير، سواء كانت واحدة بالنوع أولم تكن. وأمّا اجتماع عدّة علل ناقصة تشكّل علّة تامّة مركّبة فميّا لاكلام فيه.

و امتناع صدور فعل واحد شخصي عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لاخلاف فيه. لأنّ مقتضى كون الفاعل تامّأ وجوب صدور الفعل عنه، ومقتضى تعدُّده تعدُّد الفعل، فغرض وحدة الفعل مع تعدّد الفاعل لايستقيم إلاّعلى فرض كون كلّ واحدة منها ناقصة التأثير أوكون بعضها فاقدة التأثير.

وقد يُعنى بوحدة المعلول وحدته بالنوع وإن كان متكثراً بالشخص، فيكون مفاد القاعدة أنّ النوع الواحد من المعلول لايصدر إلّا عن نوع واحد من العلة. وهذا ممّا وقع فيه الخلاف: قال في المباحث المشرقية: «و أمّا الواحد النوعيُّ فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة» وقال في المباحث المشرقية: «و في الوحدة النوعية لاعكس» وقال في المطارحات: «و أمّا الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة فيجوز أن يقال بوجه مّا انّ لها عللاً كثيرة —إلى أن قال فإنّها يجوز أن تقع جزئيات منها بسبب الحركة، وأخرى بسبب الشعاع، وأخرى بسبب ملاقاة النار. و يجوز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع، وعرضيّ مفارق واحد ملاقاة النار. و ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع، وعرضيّ مفارق واحد أيضاً بالنوع» وعرضيّ مفارق واحد أيضاً بالنوعيُّ فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة، وأخرى بالشعاع، وأخرى بالغضب، وأخرى علاقاة النار» ".

لكن قال السيّد الداماد بامتناع صدور الواحد عن الكثير مطلقاً حتى في الشروط و متممات العلّمة » وقال في الشوارق: «و أمّا إذا لم يفرض اجتماعها بل فُرض تبادلها ابتداء أو تعاقبها فالمشهور هوالجواز، و المحقّق الشريف جوّز التبادل الا بتدائيَّ دون التعاقب إلى أن قال — والتحقيق امتناع كليها جميعاً » ٥.

والذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثّرة نوعاً، اداء لحق التسانخ، فإنّه إن كان الفاعل ذاكمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبة نازلةً من كماله، فلايمكن أن يصدر عمّا هوفاقد لهذا الكمال؛ وإن كان الفاعل

١-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٨.

٢-راجع المطارحات: ص ٣٨٠.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢١١.

٤ - راجع القبسات: ص ٣٦٨.

٥-راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

ذا كمالات كثيرة متميّزة في الوجود كان الفعل صادراً عنه بما أنّه واجد للكمال المسانخ له، فإذا كان الفاعل متعدداً كان العلّة للمعاليل المتكثّرة بالشخص والواحدة بالنوع، نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع، وأمّا صدور الحرارة عن أشياء متعددة فليس صدور فعل عن فاعل حقيقي مفيض للوجود.

الأمرالخامس في ما يترتب على القاعدتين. أمّا القاعدة الأولى فبناءً على اختصاصها بالبسيط من جيع الجهات لايترتب عليها إلاّ وحدة الصادر الأوّل، وقدمر أنّ القاعدة قاصرة عن إثبات ذلك، وأنّه يثبت من طريق آخر. وأمّا بناءً على تعميمها لغير الواجب وللواحد النوعيّ فيترتّب عليها أنّ كلّ ما يصدر عن علّة واجدة لنوع واحد من الكمالات الوجوديّة فهو واحد بالنوع. وقد استدلّوابها في موارد كثيرة: منها ما استُدلّ به لإ ثبات الصور النوعيّة وعدم جواز إسناد آثارها إلى المهيّة الجنسيّة؛ ومنها ما استُدلّ به لنني عليّة المادّة للصورا، ومنها ما استدلّ به لإ ثبات القوى المتعدّدة للنفس —خلافاً لصدر المتألّهين في منع الاستدلال بها لذلك —؛ ومنها ما استَدلّ به في البحث عن نني الا تفاق أنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً إلى ومنها ما استَدلّ به في الأسفار على اعتبار غاية التباعد بين الضدّين؟؛ ومنها ما استُدلّ به لبيان قاعدة إمكان الأشرف، من أنّه لوصدر الأشرف والأخسّ معاً لزم صدور الكثير عن الواحد؟، إلى غيرذلك ٥.

و أمّا القاعدة الثانية فلستُ أذكر مورد الاستدلال بها إلاّ في احتياج المادّة إلى الفاعل غيرالمادّيّ، و في إثبات توحيد الواجب تعالى في الربوبية بناءً على وحدة العالم. ٧ و في كثير من الاستدلالات بها نظر لا يَسَعُنا بيان وجهه ههنا، فليطلب من محالّها.

١ – راجع التحصيل: ص ٣٤١.

٢ - راجع الفصل الثالث عشرمن المرحلة الثامنة من المتن.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤، وراجع الفصل التاسع من المرحلة السابعة من المتن، وراجع الرقم (٢٢٩) من التعليقة.

٤-راجع المطارحات: ص ٤٣٤، والتلويحات: ص ٥١، والقبسات: ص ٣٧٢-٣٧٤، والأسفار: ج ٧،
 ص ٢٤٤-٣٥٢، وأساس التوحيد: ص ١٣١.

۵—راجع أساس التوحيد: ص ۱۲۱.

٦-راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة من المتن.

٧-راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤-٩٩.

الفصل الخامس

٤٤ ٢ - قوله «أمّا الدورفهوتوقّف وجود الشيُّ على ما يتوقّف وجوده عليه»

يستفاد من هذاالتعريف أنّ الدور إنّها يتصوّر بين العلّة والمعلول، لأنّ التوقف المأخوذ في المتعريف أمارة المعلوليّة، والمتوقّف عليه هوالعلّة، واستحالته ظاهر. و أمّا التسلسل فلا يختص بالعلّة والمعلول، بل مفهومه يشمل كلّ ما يترتّب على الآخر، و يختص الاصطلاح بما لا ينتهى إلى حلقة أخيرة من جهة الصعود أو النزول أو كليها.

والبراهين التي أقيمت على استحالة التسلسل على قسمين: منها ما يختص بتسلسل العلل، ومنها ما يعم العلل و المعاليل وغيرها، كما أنّ بعضها يختص بالأبعاد كالبرهان السلّميّ و برهان المسامتة. و هذان البرهانان وبرهان التطبيق تتشكّل من مقدمات رياضيّة، ويرد عليها أنّ الأحكام الرياضيّة تختص بالمقادير المتناهية، فلايصح تعميمها إلى غيرالمتناهي حتى تترتّب عليها توالي فاسدة مذكورة في هذه البراهين. وقد أشار الأستاذ حقدس سرّه الشريف إلى أنّ أكثر البراهين لاتخلومن مناقشة. و أمّا البراهين المذكورة في المتن فتختص بتسلسل العلل، وإن كان ربما يعمّم البرهان الثاني إلى غيرها أيضاً، وسيأتي الكلام فيه.

٢٤٥ - قوله «لكنّ الشرط على أي حال أن يكون...»

هذه الشروط هي مورد الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين. فالمتكلّمون لايعتبرون هذه

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤ - ١٦٧، والقبسات: ص ٢٢٨ - ٢٣٣، وحكمة الإشراق: ص ٣٣، والمباحث المشرقية: ص ٤٧٠ - ٤٧٧، وتلخيص المحصل: ص ٢٤٦، والمسألة الثالثة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٩ - ١٣١، والتحصيل: ص ٥٥٧.

الشروط، ويُجرون براهين التسلسل في الحوادث الواقعة في طول الزمان والحوادث المجتمعة في زمان واحد، فيقولون بامتناع تسلسلها ويستنتجون انتهاء سلسلة الحوادث إلى حادثة هي مبدأها و أخرى منتهاها، و كذا تناهي عدّة الحوادث في كلّ زمان، و أمّا الحكماء فلايوجبون المبدء والمنتهى للحوادث الزمانية ولا تناهيها في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل، بل يجوّز ون عدم تناهيها لأجل ما يعتبرون فيهامن الشروط الثلاثة. والمعيار في اعتبار الشروط هومفاد البراهين فينبغي النظر في كلّ واحد منها على حدة.

٢٤٦ - قوله «والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط ...»

هذاالبرهان يختص بالعلل الفاعليّة المفيضة ، فإنّ المعلول انّما يكون رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة لاغير، و يجري في العلل التامّة لاشتما لها على العلّة المفيضة ، و من الواضح اجتماع الشروط الثلاثة في مصبّ هذا البرهان.

٢٤٧ – قوله «برهان آخر وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف»

هذا البرهان أقامه الشيخ أوّلاً على تناهي العلل الفاعليّة، وقال في آخر كلامه «وهذا البيان يصلح أن يُجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان استعمالنا له في العلل الفاعليّة، بل قد علمت أنّ كلّ ذي ترتيب في الطبع فإنّه متناه، وذلك في الطبيعيّات» . وهكذا عمّمه في القبسات ، ووصفه صدرالمتألّهين بأسد البراهين لإبطال التسلسل ".

و من الواضح أنّ التعميم إنّما يمكن بالتركيز على عنواني الوسط والطرف، وعلى هذا فلقائل أن يقول: إنّ هذين العنوانين متضايفان، ومع الشكّ في وجود الطرف يكون صدق عنوان الوسط على الموجودات التي فُرضتْ غيرَمتناهية مشكوكاً فيه. لايقال: يثبت عنوان الوسط لها بإثبات خاصّته وهو كون العلّية مشفوعة بالمعلوليّة، فإنّه يقال: إنّما يثبت ذلك في تسلسل العلل، ففرض معلوليّة الجملة مستلزم لقبول علّة وراءها، وأمّا في غيرالعلل فليس هناك مايثبت شيئاً وراء الجملة غيرالمتناهية حتى يثبت لها عنوان الوسط، فالسرّفي ثبوت عنوان الوسط للعلل المتصفة بالمعلوليّة أيضاً هوثبوت كونها معلولة، فالتركيز في البيان

١-راجع الفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٥٨.

٢-راجع القبسات: ص ٢٢٩.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٥.

ليس على ما بالذات، ومع التركيزعلى عنوان المعلوليّة يرجع إلى برهان الفارابيّ، ولعلّه لذلك سمّي بالأسدّ علاوةً على كونه أخصر.

وإن سلّمنا في غيرالعلل صدق كون كلّ واحد من الحلقات متلوّاً بآخر، واستلزامته لكون الجموع متلوّاً بآخر، وسلّمنا صحة إطلاق الجملة والجموع على غيرالمتناهي، كان البرهان جارياً في الحوادث المتعاقبة في طول الزمان أيضاً لصدق أنّ كلّ واحد منها مسبوق بآخر، وليس في البرهان ما يدلّ على اشتراط الاجتماع في الوجود لعدم توقّف عنواني الموسط والطرف على ذلك. ومع الإصرار على هذا الشرط يمكن أن يقال إنّه يكني اجتماعها في وعاء الدهر كماذهب إليه السيد الداماد و استنتج منه امتناع امتداد الحوادث إلى لانهاية في جانب الأزل الماد.

٨٤ ٢ – قوله «برهان آخر وهوالمعروف بالأسد الأخصر»

هذاالبرهان تامَّ في تسلسل العلل كما أشرنا إليه، لأنّ المفروض أنّ كلّ حلقة من السلسلة لأجل معلوليتها متوقّفة على ماقبلها ومشترطة بوجود حلقة قبلها، فعالم يوجد أمر غيرمتوقف على شيّ ولامشروط بهذاالشرطلا توجد حلقات لسلسلة مترتّبة بعضها على بعض. والشروط الثلاثة موجودة في مصبّ هذاالبرهان، ولا دليل على تعميمه لغير العلل، اللهمّ إلاّ أن يقال بشموله للعلل المعدّة أيضاً فلا يعتبر شرط الاجتماع في الزمان، فافهم.

تنسه

۲ ٤٩ - قوله «قال بعضهم...»

هذا هوكلام السيّد في القبسات وتقويم الإيمان، وقد نقله في الأسفار ملخصاً، و علّق عليه السبزواريّ وقال في آخر كلامه «وليت شعري لِمَ سكت المصنّف عن النفي و الإثبات؟ ولعلّه سكت تأذباً». وحاصله أنّ شرطي الترتّب والاجتماع في الوجود بالفعل حاصلان في جهة التصاعد دون جهة التنازل، لعدم تحقّق المعلولات في مرتبة ذات العلّة، بخلاف العلل فإنّها واجبة الحصول في مرتبة ذات المعلول.

والذي يمكن أن يقال في توجيه كلامه أنّ مراده بتحقّق العلّه في مرتبة ذات المعلول

١- راجع القبسات: ص ٢٢٨.

٢- راجع القبسات: ص ٢٣٣- ٢٣٤، وراجع أيضاً ص ١٨٤.

٣- راجع الأسفار: - ٢، ص ١٦٧-١٦٩.

وجوب وجودها عند وجود المعلول، و أنّ المراد بعدم تحقّق المعلول في مرتبة ذات العلّة عدم وجوب وجوده عند وجودها. و هذا إنّها يصحّ في العلل الناقصة كمانبّه عليه في المتن.

وكيف كان فلا يشبت بهذاالكلام جواز تحقق سلسلة غيرمتناهية من المعاليل في الخارج، لأنّ وجود كلّ معلول يستدعي وجود جميع أجزاء علّته التامّة، فتكون العلل الناقصة أيضاً واجبة الوجود بالقياس إلى معاليلها، ومجتمعة الوجود في مرتبة ذات المعلول على حدّ تعبير السيّد فلوكانت براهين التسلسل جارية في غيرالعلل أيضاً لامتنع تحقّق سلسلة غيرمتناهية في جانب الأبد على مذهب غيرمتناهية من المعاليل، و امتنع تحقق حوادث غيرمتناهية في جانب الأبد على مذهب السيّد، حيث يعتبر الاجتماع في وعاء الدهر كافياً لجريان براهين التسلسل، وكان غاية مايثبت بذلك البيان إمكان تحققها ذاتاً لاوقوعاً.

٢٥٠ - قوله «و أنت خبير بأنّ البرهانس ...»

قدعرفت أنّ برهان الفارابيّ يختصّ بالعلل، وأنّ برهان الشيخ إنّما يتمّ بإرجاعه إلىذلك، فراجع الرقم(٢٤٧).

۲۵۱ - قوله «والوجه في ذلك ...»

إثبات اعتبار هذه الشروط من طريق أنّ السلسلة إنّما تصدق بتوفّرها مشكل، لعدم دوران الأحكام العقليّة مدار الألفاظ، مضافاً إلى منع عدم الصدق في ماعداالترتّب، فالمعيار لاختبار اعتبار شرط وعدمه هومقتضى البرهان، وقد عرفت مايقتضيه كلّ برهان على حدة.

٢٥٢ - قوله «مقتضى ماتقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها» سيئاتي الكلام في العلّة المادّية والصوريّة في الفصل الرابع عشر. وأمّا لا تناهي الصور التي هي علل صوريّة للمركّبات فيتصوّر على وجوه:

أحدها أن تكون المركبات الموجودة في زمان واحد غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك. وهذا ممّا لادخل لبراهين التسلسل فيه، لعدم الترتّب بينها، إلاّ على مذهب من لايرى الترتّب شرطاً في التسلسل فيمنع وقوع حوادث غيرمتناهية في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل.

ثانها أن تكون المركبات المتعاقبة في طول الزمان غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك،

وهذا هو محل الكلام بين من يشترط الاجتماع في الزمان كجمهور الفلاسفة ومن لايشترط كالسيد الداماد وجهور المتكلمين.

ثالثها أن تكون الصور متعاقبة على مادة واحدة بالكون والفساد، وهذا أيضاً ممّا لا منعه جهور الفلاسفة.

رابعها أن تكون الصور متراكبة على مادة واحدة في زمان واحد عند من يجوّز تراكب الصور المتعددة بالفعل و هذا مستحيل لتناهي كلّ موجود مادي. وأمّا جريان براهين التسلسل فيه فنوط بجريانها في المعاليل، لأنّه لاعلية بين الصور إلاّ من جهة توقف كلّ صورة عالية على صورة سافلة، والصورة السافلة تعدّ مبدء السلسلة، فغاية مايلزم منه تسلسل المعاليل لاتحققها بلاعلة مبتدأة.

وخاهسها أن تُفرض لكل صورة صورة أخرى لاعلى وجه التراكب بل على وجه التضامن، بأن تكون كل صورة مركبةً من جزئين يكون أحدهما علّة صوريّة للمجموع و هكذا إلى غيرالنهاية. وهذا الفرض مضافاً إلى أنّه ينافي بساطة الصورة، وتناهي الموجودات المادّية، يكون مجرى براهين التسلسل أيضاً حتّى عندمن يخصّها بالعلل، سوى البرهان الأوّل المذكور في المتن حيث أنّه يختص بالعلل المفيضة كها نبّهنا عليه، لكنّ الكلام في عدالصورة علّة للمركب، فلقائل أن يمنع ذلك استناداً إلى أنّ المجموع المركب عنوان انتزاعيّ، وليس بين المادة والصورة وبين المجموع تأثير وتأثّر خارجيّ حتى يصدق عليه عنوان العلّة حقيقةً ويثبت لها أحكام العلّة ممّا يختصّ بالتأثير العينيّ ١، مضافاً إلى ما في وجود الهيولى من الشك، لولم يكن نفيها معلوماً.

و أمّا فرض تعدّد الصور العرّضيّة للمادّة الواحدة ففرض ساقط فضلاً عن لا تناهيها، لأنّ بتعدّدها تتعدّد المادّة، ويرجع الأمر إلى الوجه الأوّل.

و بالتأمل في ماذكرنا يظهر حال العلل المادّية في التناهي وعدمه، وجريان براهين لتسلسل فيها.

و أمّا العلّة الغائيّة فهي التي لأجلها يصدرالفعل عن الفاعل، ووجودُها الخارجيّ وإن كان متأخّراً عن الفعل وليس له علّية للفعل المتقدّم عليه إلاّ أنّ وجودها العلميّ متقدّم عليه و متمّم لفاعليّة الفاعل، وسيأتي تفصيل الكلام فيها.

وأمّا لا تناهى العلل الغائيّة ⁷ فيتصوّرعلى وجوه:

١ - سنعود إليه تحت الرقم (٢٧٦). ٢ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٩ وص ٢٦٥، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٣٩، والتحصيل: ص ٥٥٩.

أحدها أن تكون لأمور غير متناهية مجتمعةٍ في الوجود عللٌ غائية غير متناهية ، بحيث يكون لكل واحد منها علّة غائية متناهية . وهذا كالوجه الأوّل المذكور في العلل الصورية.

وثانها أن تكون لأمور متعاقبة غير متناهية علل غائيّة كذلك، وهذا بحذاء الوجه الثاني من الوجوه المذكورة هناك .

وثالثها أن تتناوب العلل الغائية في طول زمان وجود المعلول، بحيث يكون وجوده في الزمان الأوّل معلولاً لعلّة غائية خاصة، وفي الزمان الثاني معلولاً لغاية ثانية، وفي الزمان الثالث لغاية ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الوجه الثالث المذكور هناك.

ورابعها أن تكون لفعلٍ واحدٍ غايةٌ، وللغاية غايةٌ أخرى و هكذا، بحيث يكون الوصول إلى كل غاية ذريعةً إلى الوصول إلى غاية فوقها. وتسلسل مثل هذه الغايات مستحيل، لأنّ المفروض توقّف وجود المعلول عليها فيجري فيه برهان الفارابي و برهان الشيخ، بل البرهان الأوّل أيضاً، لأنّ العلّة الغائيّة متمّمة لفاعليّة الفاعل كما أشرنا إليه.

و أمّا فرض كون الغاية متضمّنة لغاية أخرى حتّى يتناظر مع الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في العلل الصوريّة فساقط، لأنّ العلّة الغائيّة مغايرة لوجود المعلول، فلا يصحّ أن تكون الغاية مشتملة على غاية أخرى، سواء في الوجود العينيّ أوالعلميّ. لكن يتصوّرههنا وجه آخر لا يجري في العلل الصوريّة، وهو اجتماع غايات متعدّدة لفعل واحد، وحكمه نظير حكم الوجه الأوّل، وسيأتي الكلام فيه تحت الرقم (٢٥٨).

الفصل السادس

٢٥٣ - قوله «قد تقدّم أنّ المهيّة المكنة...»

عطف على كلامه في ابتداء الفصل الأول من هذه المرحلة، وقد ذكرنا هناك أنّ اللهيّة الأليق بالقائل بأصالة الوجود أن يركّز على الوجود لاالمهيّة. وحاصل هذا البيان أنّ المهيّة التي تكون فاقدة في حدّ ذاتها للوجود لا تتلبّس به إلاّ بإعطاء الغير، وهو الفاعل.

وجدير بالذكر أنّ للفاعل في عرف الفلاسفة اصطلاحين: أحدهما في الفلسفة الأولى و الإلهيّات والمرادبه معطي الوجود و موجد المعلول؛ وثانيها في الطبيعيّات والمرادبه سبب الحركة. وهذا البيّان يثبت الفاعل الإلهيّ الذي يفيض الوجود والذي سيأتي أنّه فوق الطبيعة.

وقد شبّه الفاعل الإلهي بالفاعل الطبيعي الذي يصير منشأً للحركة في الأجسام، تقريباً إلى الأذهان، ثمّ انتقل إلى مقالة المادّين المنكرين للفاعل الإلهي. وليُعلمُ أنّ قصرهم العلل في العلل المادّية ليس بمعنى قصرهم إيّاها في العلّة المادّية التي تعدّ كقسم من العلل الأربع والتي هي جزء مقوّم للمعلول، بل المراد بالعلل المادّية ههنا مايشمل الفاعل الطبيعي والمعدّات أيضاً، فتبصر.

الفصل السابع

٢٥٤ - قوله «ذكروا للفاعل أقساماً»

اعلم أنّهم قدقسموا كلَّ واحد من العلل إلى مابالذات وما بالعرض، وإلى القريب والبعيد، وإلى الخاص والعام، وإلى الجزئي والكلّي، وإلى البسيط والمركّب، وإلى ما بالقوة وما بالفعل! وأمّا أقسام العلّة الفاعليّة فليست مأثورة عن القدماء، وقدذكر صدرالمتألّهين في كتبه لها ستّة أقسام ، وذكر في تعليقته على الشفاء بعد ذلك تقسيماً آخر للفاعل إلى التسخيريّ وغيره ، والّذي أنهى الأقسام إلى الثمانية في مانعلم هو المحقق السبزواريّ في منظومة الحكمة ،

ثم إنّه عرّف في الأسفار الفاعل بالجبر بالذي يصدر عنه فعله بلااختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه. والظاهر أنّ مراده بذلك أن يكون صدور الفعل عنه بقهر قاهر بحيث يسلب عنه الاختيار بالكليّه، لاالفاعل المكره الذي يختار الفعل لأجل تهديد الغير على ما يظهر من كلام الأستاذ قدّس سرّه و يؤيّده أنّه صرّح تارةً بكون الفاعل بالجبر مشتركاً مع الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر في كونها جميعاً بالتسخير، و

١-راجع الفصل الشاني عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٢، والمسألة
 السابعة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٥.

٢-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠-٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٦-١٣٥.

٣-راجع تعليقة الشفاء: ص ٢٤٤.

٤ — راجع شرح المنظومة: ص ١١٥.

أخرى بنفي الاختيارعنها .

وكيف كان ففي عد الفاعل بالقسر والفاعل بالجبر نوعين من الفاعل نظر، لأنّ الفعل الذي يصدر بالقسر إنّما هوفعل للقاسر، وليس للمقسور إلاّ الانفعال، وكذلك الفاعل بالجبر بالمعنى الذي استظهرناه من كلام صدرالمتألّهين. وأمّا بالمعنى الذي فسر به في المتن فهومن قبيل الفاعل بالقصد كمانبّه عليه الأستاذ —قدس سرّه—.

ثم إنّ صدرالمت ألمهين عرّف الفاعل بالعناية بالفاعل الذي يكون فعله تابعاً لعلمه المتفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد وداع زائد على ذاته، و اختار كون فاعليته تعالى من هذا القبيل، وفي الواقع يكون الفاعل بالتجلّي عنده أحد قسمَي الفاعل بالعناية، ويمتاز بكون العلم التفصيلي فيه عين ذات الفاعل.

وكيف كان فوجه امتيازه عن الفاعل بالقصد هواحتياج الفاعل بالقصد إلى القصد الزائد على الذات بخلافه. و أمّا التمثيل بسقوط من وقع على جذع عال بمجرّد التصوّر فلعلّه مبنيًّ على المساعة والتقريب إلى الذهن، والحقُّ أنّ هذا السقوط أمر قسريّ عامله جاذبيّة الأرض مثلاً، وليس فعلاً صادراً عن ذلك الشخص، ونسبته إلى الساقط هي نسبة الانفعل لانسبة الفعل إلى الفاعل بالمعنى الفلسفيّ أي المؤثّر، و إن صحّ اعتباره فاعلاً بالمعنى النحويّ، فتفطّن.

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٢، والمبدء والمعاد: ص ١٣٤.

٢ - راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الثامن

٢٥٥ — قوله «في أنَّه لامؤثَّر في الوجود...»

قال في الأسفار: «قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنّ المؤثّر في الوجود مطلقاً هوالواجب تعالى، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لابدّ منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلادخل لها في الإيجاد بل في الإعداد» ثمّ نقل حجّة عليه من بعضهم وناقش فيها وقال في آخر كلامه «ولنا بفضل اللّه وإلهامه برهان حكميّ على هذا المقصد العالي ستظلع عليه إنشاءاللّه تعالى» أ.

واعلم أنّ لهذا الكلام تفاسير:

أحدها نني التأثير مطلقاً عن غيرالواجب تعالى كما حكي عن الأشاعرة، وهوباطل بالضرورة، بل به ينسذ باب إثبات الواجب بالبرهان.

ثانيها نني التأثير الذي لايحتاج إلى تأثير الغيرعن غيره سبحانه، وهومقتضى كونه علّة أولى تنتهي إليه سلسلة الفواعل وكون الجميع مسخّرات بأمره، كما عليه جميع الفلاسفة وغيرالأشاعرة من المتكلّمين.

وثالثها نني التأثير الاستقلاليّ عن غيره سبحانه بمعنى كون جميع الفواعل روابط محضة غير مستقلّة في الذات والتأثير وكونها مجاري فيضه أوشرايط لقابليّة القوابل. وهذا هوما أثبته صدرالمتألّهين حقدس سرّه بالبرهان، وبذلك فتح باباً عظيماً لحلّ مسائل التوحيد، ومن جملتها التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه ههنا، وهومفاد الحوقلة وكثير من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، فجزاه الله عنّا خير جزاء المعلّمين.

٣-راجع الأسفار: ج٢٥ ص ٢١٦-٢١٩.

العلَّة والمعلول ٢٥٧

وجدير بالذكر أنّ إطلاق المعدّ على غيره سبحانه من الفواعل يكون باصطلاح خاصّ غرمامر، وذلك أنّ له اصطلاحات ثلاثة:

الأوّل مايقرّب المادّة إلى تأثير الفاعل ويهيّئها له، وهومامرّ.

الثاني مايقتضي التغير بوجه، فيشمل الفاعل الطبيعي دون المجرد.

الثالث مالايفيض الوجود استقلالاً فيشمل ماسوى الله تعالى من العلل، وهوالمراد بهههنا.

الفصل التاسع

٢٥٦ - قوله «والقول بأنّ العلّه التامّه...»

قدمرّت الإشارة إلى ما في عدّ المادّة والصورة علّتين من النظر، وسيأتي بيانه.

الفصل العاشر

٢٥٧ - قوله «ومجرد فرض الفاعل تامَّ الفاعليّة...»

هـذاالـكلام لايوافق مامرّمنه في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة أنّ الإمكان بالقياس لايتحقّق بين موجودين مطلقاً، وقد أشرنا إلى المناقشة فيه، فراجع الرقم(٦١).

الفصل الحاديعشر

٢٥٨ - قوله «في العلَّة الغائيَّة ...»

اعلم أنّ الشيخ وصف البحث عن العلّة الغائيّة بأفضل أجزاء الحكمة ١، وتبعه على ذلك تلميذه في التحصيل ٢ وصدرالمتألّهين في الأسفار ٢. وبالرغم من بذل جهود وافرة لحلّ مسائلها فقد بقيت لها زوايا خفيّة تستدعي جهوداً أخرى، ولعلّ المولى تعالى يوفّقنا لإلقاء ضوء على بعض تلك الزوايا، وهو الوليّ الحميد. وبهذا الصدد ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل في بيان حقيقة الغاية والعلّة الغائيّة. الغاية في اللغة المدى والمنتهى، و يستعمل بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل، بمناسبة انتهاء الفعل إليها. ويستعمل في الاصطلاح بمعنى نهاية الحركة، و بمعنى مايفعل الفاعل فعلّه لأجله، و ربما يحصل الخلط بين المعنين³.

ومن الواضح أنّ تحقُّق الغاية في الخارج مترتّب على الفعل ومتأخّر عنه، ولا يعقل تأثيرها في وجود الفعل المتقدّم عليها، بل بالحقيقة يكون الفعل والحركة علّة معدّة لحصولها. فالغاية الخارجيّة لاعلّية لما بالنسبة إلى الفعل، وإنّها العلّية لوجودها العلميّ المتقدّم على الفعل، و ربمانسبوا التأثير إلى مهيّتها التي توجد قبل وجودها الخارجيّ بالوجود الذهنيّ، وهو يوافق القول بأصالة المهيّة وإن تفوّه به بعض القائلين بأصالة الوجود أيضاً. بل الحقّ أنّ

١ - راجع آخرالفصل الأخير من المقالة السادسة من إلميّات الشفاء.

١ – راجع التحصيل: ص ٥٤٩.

٣-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٠.

٣-راجع المطارحات: ص ٤٣١.

وجودها العلمي أيضاً ليس علّة مؤثّرة في تحقُّق الفعل إلاّ بمعنى الشرط، وإنّها المقتضي هوالحبّ، وما يترتّب عليه من الإرادة (في مقابل الكراهة) والشوق والطلب والقصد وما يشابهها من المعاني التي تُعدّ من المبادئ النفسيّة لأفعال ذوي النفوس، وأمّا نفس الحبّ فيوجد في المجرّدات التامّة أيضاً. وإنّها ينسب العلّية إلى الغاية لكونها متعلّق الحبّ والعلم، فتبصر.

الأمر الشاني في نبذ من أحكام الغاية بالمعنيين. إنّ الفعل إنّما يكون ذاغاية بمعنى نهاية الحركة إذا كان أمراً ممتدّاً متدرّج الوجود، وأمّا الأمر الجرّد الذي لا تعلّق له بالمادّة فلا يُعقل له غاية بمعنى نهاية الحركة وظرّف الامتداد. وأمّا الحركة والأمر المتدرّج الوجود فغايتها هي طرّف امتدادها، وهو أمر عدميّ بمنزلة النقطة من الخطّ، وسيأتي أنّ الحركة بماهي لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وإذا ترتّب على الحركة وجود ثابت فهويقارن غاية الحركة بوجه، فيكون غاية بالعرض، فغاية الحركة بالذات هي نقطة انتهائها.

و أمّا الغاية بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل والتي لأجلها يفعل الفاعل فعله فتختص بالفاعل ذي الشعور، وربّا تتّحد بحسب الوجود الخارجي مع غاية الحركة وإن اختلفت الحيثيّتان، كما إذا حصل شوق بمجرّد تخيُّل الوصول إلى غاية الحركة فبعثَ الفاعلَ نحوها؛ وقد تكون أمراً مقارناً لما كلقاء الصديق المقارن للوصول إلى مكان خاص.

ثم إنّ الغاية بهذا المعنى قد تكون مطلوبة لنفسها بحسب قصدالفاعل فتكون غايةً أخيرة له، وقد تكون مطلوبة لأجل التوصل بها إلى أمر آخر فتكون غاية متوسطة، كما إذا كان غاية السفرالوصول إلى معهد علمي وكان ذلك وسيلة إلى التعلّم، وكان التعلّم مقصوداً لأجل العمل، والعمل لأجل التقرّب إلى الله تعالى. لكن يمكن أن يتعلق قصدالفاعل بنفس التعلّم بالأصالة من دون أن يكون ذريعة إلى العمل، فيكون هوالغاية القصوى بالنسبة إليه، فتفطن.

و كما يمكن أن تكون لفعلٍ واحدٍ غايات مترتبة طولاً كذلك يمكن أن تكون لفعلٍ واحدٍ غايات مترتبة طولاً كذلك يمكن أن تكون لفعلٍ واحدة غايات متعددة عرضاً بحيث يكون كل واحدة منها جزء الغاية ولولابعضها لم يصدر ذلك الفعل، أو يكون كل واحدة منها غاية مستقلة. ولا يمتنع اجتماع الغايات المستقلة بخلاف الفواعل المستقلة. و ذلك أنّ الفاعل إذا كان له مقصودات متعددة و علم أنّ جميعها تحصل بفعل واحد صع اعتبارا لجميع عللاً غائية له بمعنى ما لأجله، وأمّا الغاية بمعنى منتهى الحركة فلا تتعدد في الحركة الواحدة.

الأمرالثالث في بيان وجه الحاجة إلى العلّة الغائيّة. الفعل الاختياريّ هوالّذي يصدر عن علم من الفاعل ورضيً منه، وهذان المبدءان يفترقان عن بعضها في النفوس المتعلّقة بالمادّة كما يفترقان فيها عن ذات الفاعل، وأمّا في المجرّد التام فتتحد الجميع لمكان بساطة وجوده، كما أنّ صفات الواجب تبارك وتعالى عين ذاته المقدّسة.

ثم إنّ النفوس لمكان فقدانها للكمال الذي يترتّب على الفعل تشتاق إليه، وفي الحقيقة يكون فعلها لأجل الاستعداد لنيل كمال جديد، وأمّا الجرّد التامّ فليس فاقداً لأيّ كمال ممكن له، فلا يتصوّر له شوق إلى شيّ، وإنّها له الحبّ فحسب. وقد أشرنا في الأمر الأوّل إلى أنّ العلّمة الغائيّة هي الحبّ المشترك بين جميع الفواعل العلميّة.

فتلخّص أنّ وجه الحاجة إلى العلّة الغائيّة هي قوام الفعل الاختياري بها، وبعبارة أخرى: فاعليّة مشل هذه الفواعل تقتضي استناد أفعالها إلى العلم والرضى. إلاّ أنهها قديكونان عنى الذات كها في الخرّدات الدين على الذات كها في النفوس، وقديكونان عين الذات كها في المجرّدات التامّة. فقد ظهر أنّ العلّة الغائيّة تختصّ بالفاعل العلميّ، ولامعنى لتحقّقها في ماهوفاقد للشعور.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الغاية بمعنى منتهى الحركة لا تمتّ إلى العلّة الغائيّة بصلة إلاّ باعتبار اتّحادها أو تقارنها مع متعلّق العلم والحبّ في الأفعال المتدرّجة، كما أشرنا إليه في الأمر الثاني.

ثم اعلم أنّه لااختلاف بين الحكماء في وجود العلّة الغائيّة للفعل الاختياريّ في الجملة، و إنّها الاختلاف في ثبوتها للأفعال الطبيعيّة، و لبعض الأفعال الإراديّة كالجزاف والعبث، ولأفعال الواجب تبارك و تعالى. فالكلام يقع في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة. إنّ وجود العلّة الغائيّة للفعل الطبيعيّ يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يُفرض للفاعل الطبيعيّ شعور وشوق، وهذا ما التزم به صدر المتألّهين في مواضع من كتبه ، فذهب إلى أنّ للموجودات المادّيّة مرتبةً من العلم والشوق. وهوينا في ماذهب إليه من أنّ العلم نحوالوجود المجرّد، ويستلزم رجوع الفاعل الطبيعيّ إلى العلميّ والإراديّ، إلى غير ذلك من الإشكالات.

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣-٢٧٨، وص ٢٣٢-٢٤٦، وج ٧، ص ١٤٨-١٦٨، وراجع رسائل ابن سينا: ص ٣٧٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٢٢.

ثانيها: أن يُفسر الشوق والطلب والإرادة بالميل الطبيعي لكل طبيعة إلى غاية خاصة، كما ربما يظهر ممّا حكي عن المعلّم الأول، ويرجع إلى أنّ لحركة كل من الطبائع جهة خاصة تتعيّن باقتضاء من نفس الطبيعة. لكن تسمية ذلك شوقاً أونحوه لا يعدو حدّالجاز، ولا يثبت به أمر حقيقيّ.

ثالثها: أن يُسندالعلم والشوق إلى طبيعة العالَم، و يرد عليه مايرد على الوجه السابق، مضافاً إلى منع وجود مثل هذه الطبيعة.

رابعها: أن تُسند المبادئ العلمية إلى المُثُل العقليّة، وهوإنّا يتمّ على مذهب الأفلاطونيّين، مضافاً إلى أنّ ذلك يرجع إلى اثبات العلّة الغائيّة للمُثُل لاللطبائع.

خامسها: أن تُسند المبادئ العلمية إلى الفاعل المسخِّر، وينتهي إلى الواجب تبارك و تعالى. و هذاالوجه و إن كان حقّاً إلاّ أنّ مرجعه إلى اثبات العلّة الغائية للفاعل غيرالطبيعيّ، لكن يثبت به كسابقه أنّ للأفعال الطبيعيّة غاياتٍ مقصودةً في الجملة، فلا يصحّ عدّها جزافيّة أو اتفاقيّة.

و أمّا المنكرون للعلّة الغائيّة بالنسبة إلى الأفعال الطبيعيّة فقد احتجّوا بحجج ضعيفة ستأتي الإشارة إليها في المتن، و استنتجوا نني العلّة الغائيّة لها على الإطلاق على ما حكي عنهم ... والذي يصحّ التمسّك به هوعدم الشعور للفاعل الطبيعيّ، لكنّه ينتج نني العلّة الغائيّة لنفس الطبيعة لاللفاعل المسجّر، فافهم.

المسألة الثانية: في الجزاف والعبث ونحوهما. سيأتي التعرّض لهذه المسألة في الفصل الآتي، ولا بأس بالإشارة إلى ملخص البحث ههنا، فنقول: إن الأفعال الإراديّة تصدر غالباً لأجل التوصل بها إلى قائدة تترتّب عليها، لكنّ الفاعل المختار قديفعل فعلاً بلاقصد إلى ترتّب فائدة عليه كحركات الصبيان و انتقال المريض من جانب إلى جانب آخر واللعب باللحية وغيرها، فتوهم بعضهم أنّ هذه الأفعال فاقدة للعلّة الغائيّة. وحاصل ماذكروا في دفع هذا التوهم أنّ العلل الغائيّة أعم ممّا يرتضيه العقل و نقتضيه الحكمة، وكذا أعم ممّا يُلتفت اليه ويُقصد تفصيلاً، فهذه الأفعال وإن كانت فاقدة للأغراض العقليّة أوكانت غير مسبوقة بالالتفات التفصيليّ إلاّ أنّها ليست فاقدة للغايات مطلقاً، وفي جميعها ما يوجب نوع التذاذ للفاعل.

المسألة الثالثة: في العلّة الغائيّة لأفعال اللّه تعالى. قدعرفت أنّ العلّة الغائية لفعل الفاعل الفاعل، فإذا ثبت أنّ للواجب تعالى حبّاً وابتهاجاً بذاته

لذاته ، وأنّ حبّ الشيّ يستلزم ذاتاً حبّ لوازمه وآثاره، صحّ أن يُعتبر حبُّه تعالى لذاته بالأصالة ولآثاره بالتبع مقتضياً لأفعاله، فصحّ إطلاق العلّة الغائيّة على حبّه الذي هوعين ذاته، ويلزم اتّحاد العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة فيه سبحانه، ويجري ذلك في جميع الجحرّدات التامّة. وأتباع المشّائين جعلوا علمه بنظام الخير هوالغاية، وقد عرفت أنّ العلم بما أنّه علم لا يكون مقتضياً للفعل، واتّحاد العلم بذاته سبحانه لا يوجب جعل حيثيّة العلم هوالغاية، و إلاّ فليكن القدرة أوالحياة غاية!

و من الفلاسفة من أنكر العلّة الغائيّة لفعل الواجب تعالى كشيخ الإشراق استناداً إلى أن العلّة الغائية تختص بالفاعل المريد، وفعله تعالى أعلى من أن يكون بإرادة. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد بالغاية مايتعلّق به قصد الفاعل أولاً وبالأصالة، ويقصد الفعل ثانياً وبتبعه، فهي تختص بالفاعل بالقصد، وهوسبحانه أجلّ من ذلك. والجواب أنّ الغاية مايتعلّق به حبّ الفاعل وهويستلزم الشوق والقصد في بعض الموارد، فليس الملاك هوالقصد والإرادة العارضة بل الحبّ الذي هوأعمّ ممّا يكون عين ذات الفاعل أو أمراً عارضاً له.

ونسب إلى المعتزلة أنّ غاية أفعاله تعالى هي المصالح التي تترتّب عليها والفوائد التي تعود إلى المخلوقين، فهوتعالى يفعل أفعاله لأجل تلك المصالح، وهذا في قبال مانسب إلى الأشاعرة من إنكار الحكمة والمصلحة في أفعاله سبحانه. وقدعرفت سابقاً "أنّ المصلحة تنتزع من ارتباط الأشياء بعضها ببعض، وأمّا الفعل المتعلّق بالكلّ و بالصادر الأوّل فلا يجري فيه ذلك. ثمّ إنّ المصلحة الخارجيّة تترتّب على الفعل وليس لها علّية كها عرفت في الأمر الأوّل، فلا بدّ من اعتبار العلم بالمصلحة علّة غائيّة، فيمكن إرجاع هذا القول إلى قول من يقول بأنّ العلم بنظام الخير هوالغاية. كما يمكن أن يفسّر المصلحة بمطلق الخير ويعتبر حبّه تعالى للخير علة غائية لفعله، فيرجع إلى ماحققناه.

والحاصل أنّه إن كان المراد بالعلّة الغائيّة ما يكون زائداً على ذات الفاعل —سواء كان ذلك علماً أوحبّاً أوشوقاً أو إرادة — فهي منفيّة عن الواجب تعالى، وإن كان المرادبها ما يعمّ العلم والحبّ الذاتيّين فهي متحقّقة في الواجب تعالى من غير أن يستلزم نقصاً وحاجة ٤.

١-راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، و آخر الفط
الشامن من شرح الاشارات، والتحصيل: ص ٥٧٧، والاسفار: ج ٢، ص ٢٦٣-٢٦٤، والتلويحات:
ص ٩١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والتعليقات؛ ص ٧٧وص ١٥٧، والنجاة: ص ٢٤٦.

٧-راجع المطارحات: ص ٤٢٧-٤٢٩.

٤ - راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٥٨ -٣٦٨، والقبسات: ص ٣٣٣ -٣٤٢.

٢٥٩ - قوله «سيأتي إنشاء الله بيان...»

ركز الأستاذ —قتس سرّه — في بيانه هذا على تعريف الحركة المأثور عن المعلّم الأول كأصل موضوع، وهوخلاف ما التزم به في سائر المباحث من تقديم مالايتوقف على المتأخّر، و أضاف إلى له أنّ الكمال الثاني مطلوب لنفسه والكمال الأوّل مطلوب لأجل الثاني. و يلاحظ عليه أن المطلوبيّة صفة ذات إضافة، ولا تعقل بدون المضاف، فإذا لم يصحّ اتصاف الطرف بالطلب لم يصحّ اتصاف الحركة وغايتها بالمطلوب، وقد أشرنا في التعليقة السابقة إلى أنّ الموجود الفاقد للشعور لايتصف بالطلب حقيقةً. فغاية مايستفاد من هذا البيان أنّه إذا كان الكمالان مطلوبين كان الثاني هوالمطلوب لنفسه. ومع ذلك فيمكن أن يناقش فيه بأنّ الشخص ربما يزعجه الجلوس في مكان خاص، فيشتاق إلى الخروج عنه فيختار مكاناً آخر و يتحرّك إليه، فبالنسبة إلى هذا الشخص تكون الحركة مطلوبة لنفسها، ويكون الوصول إلى غاية الحركة مطلوباً بالتبع، فليتأمّل.

ثم إنّ تسمية الحركة وغايتها كمالاً للمتحرّك إنّها هوباعتبار إمكانها له، ومعناه أنّه أمر وجودي يمكن أن يكون الشي واجداً له ولوكان ذلك بقيمة فقد ما يجده بالفعل، وهذا مايُشعر به قيدالحيثيّة المأخوذ في التعريف، ولا يستلزم ذلك كون المتحرّك في حال الحركة أو في حال الوصول إلى الغاية أكمل وجوداً منه في حال سكونه، وسيأتي الكلام فيه.

٢٦٠ - قوله «ولما بين الغاية والحركة...»

لمّا استنتج من تعريف الحركة أنّ النسبة بينها وبين غايتها نسبة النقص إلى التمام، فرّع عليه أوّلاً أنّ هذه النسبة تقتضي نوعاً من الا تّحاد بينها، وثانياً أنّها تقتضي اتّحاداً بين المحرّك والغاية، وأرسلها إرسال بين المحرّك والغاية، وأرسلها إرسال المسلّمات، وكأنّه أشار بالتفريع إلى أنّ نفس النسبة والارتباط تقتضي الا تّحاد، ولعلّه عطف على ماذكره سابقاً امن أنّ وحدة النسبة تقتضي اتّحاد طرفيها في ظرف تحقّق النسبة. ويلاحظ عليه مضافاً إلى منع هذا الاقتضاعة أنّ ظرف تحقّق النسبة هوالذهن، ولا يجدي ذلك في ماهو بصدده. وسيأتي تتّمة الكلام في المرحلة اللاحقة.

١ - راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية في المتن.

٢٦١ - قوله «وتطلبه الطبيعة الحركة»

قدعرفت أنّ نسبة الطلب والإرادة إلى الطبيعة الفاقدة للشعور مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز، ولايثبت به وجود العلّة الغائيّة لفعلها.

٢٦٢ — قوله «لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة»

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الحركة بذاتها لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وسيأتي تمام الكلام في محلّه إن شاءالله تعالى.

٢٦٣ — قوله «والفعل والغاية هناك واحد»

أمّا الغاية بمعنى منتهى الحركة فلامعنى لها في المجرّدات، وأمّا الغاية بمعنى مالأجله يصدر الفعل فلا تثبت بهذا البيان، فلايتبّين به وجود الغاية بأحد المعنيين لكلّ فعل.

٢٦٤ - قوله «و أمّا قولهم إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً...»

و هذه الغاية التي لا توجد في الطبائع هي العلَّة الغائيَّة.

٢٦٥ - قوله «فكلام لايخلوعن مسامحة»

المسامحة هي في تسمية الشرط فاعلاً، وليس ذلك بغريب.

٢٦٦ - فوله «ومن المستحيل أن يكون المعلول علَّة لعلَّته»

بل من المستحيل أيضاً أن يكون علَّة غائيَّة لعلَّته التي هي الفعل، و إنَّما هي غاية له بمعنى منتهى الحركة، فتفطّن.

٢٦٧ - قوله «هي كمالات ثانية له يستكمل بها»

غيرخفي أنّ الاستكمال إنّها يتم في الفاعل المتعلّق بالمادّة، أمّا الفاعل المجرّد التامّ فليس الفعل ولاغايته كمالاً ثانياً له، ولايستكمل بفعله، كيف وهومعطٍ لوجود معلوله، ولامعنى للاستكمال بماهو واجد له، وليس له كمال ممكن لم يحصل له بعدُ.

٢٦٨ - قوله «فالإرادة بالحقيقة متعلقة بنفس الفاعل»

لابد من تفسير الإرادة ههنا بالحبّة، لوضوح أنّ الإرادة بمعناها المصطلح لا تتعلّق بالنفس.

٢٦٩ - قوله «وبالجملة فعلمه تعالى...»

قدعرفت أنّ العلَّة الغائيّة هي الحبّ، والعلم شرط لوجوده، فراجع الرقم (٢٥٨).

٢٧٠ قوله «بل الإمعان في البحث...»

قال في المطارحات: «ويجب عليكأن تعتقد أنّ العلّة الغائيّة وإن كانت منفيّةً عن واجب الوجود ليس بمنفيّ عنه أنّه غاية جميع الموجودات، وأنّ جميعها بحسب مالها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبّهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب مايتصوّر في حقّها به من جهة مايكون على كمال لايق بها، وانّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والأثيريّة والعنصريّة كمالاً ما وعشقاً إلى ذلك الكمال» .

وقال في الأسفار: «و أمّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هوعين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بالوجه الذي ذكرناه أوّلاً فهوممّا ساق إليه الفحص والبرهان - إلى أن قال - كما أنّ المبدء الأوّل غاية الأشياء بالمعنى الذكور، فهوغاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكما لاتها و متشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها » ٢.

والحاصل أنّ إطلاق الغاية على الله تعالى يكون بمعنيين: أحدهما أنّ ذاته من حيث كونها عين العلم بنظام الخيرعلة غائية لإيجاد الأشياء ولكأن تقول: من حيث كونها عين الحبّ لذاته و لآثار ذاته من جهة خيريتها ... وثانيها من حيث إنّ ذاته محبوبة لجميع الموجودات، فهي علّة غائية لأفعال جميع الفواعل.

و إثبات المعنى الأخير كماترى يتوقف على إثبات الحبّ والشعور لجميع الموجودات حتى الكائنات المادّية، ولاسبيل لعقولنا إلى إثبات ذلك وإن ادّعاه أهل الكشف وتؤيّده ظواهر كثير من الآيات الكريمة كقوله عزّمن قائل: «وإن من شي إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» وقوله «كلٌ قد علم صلاته وتسبيحه» وقوله «وإنّ منها لما يهبط من خشية الله» ه. ويمكن أن يكون إسناد العلم والحبّة والخشية إليها باعتبار صورها

١ - راجع المطارحات: ص ٤٣٣.

٧-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣، وراجع القبسات: ص ٤٦٦-٤٦٦، والتعليقات: ص ٦٢.

٣-سورة الإسراء، الآية ٤٤.

٤ ــ سورة النور، الآية ٤١.

۵-سورة البقرة: الآية ٧٤.

تعليقة النهاية ٢٦٦

الملكوتية التي تظهر في القيامة، والله العالم.

وكيف كان فقد حاول سيّدنا الأستاذ -قدّس سرّه الشريف - إثبات كونه تعالى غاية الغايات بالمعنى الثاني من طريق أنّ كلَّ غاية فإنّما يتعلّق بهاالطلب والإرادة لما فيها من الجهة المطلوبة أي جهة الخير، وإذا كانت هذه الجهة الراجعة إلى الوجود غير ذاتيّة لها فلابد أن تنتهي إلى ما هو مطلوب و خير بالذات. وحيث إنّ ذاته المقدّسة هي الخير المحض، وكلّ ما هو خير فإنّما استفاد خيريّته منه سبحانه فذاته هي المطلوبة بالذات و غاية الغايات.

فإن كان المراد بهذا البيان وجود الطلب والمحبّة في جميع الموجودات حقيقةً فسبيله سبيل بيان الشيخ الإشراقي وصدر المتألّهين؛ وإن كان المراد أنّ كلّ ماله علّة غائيّة في فعله و ينحصر ذلك في ذوي الشعور — فلابد أن تنتهي غايته إلى الله سبحانه، فله وجهان: أحدهما أنّه لابد أن يتعلّق حبّه أوّلاً بذاته سبحانه وعلى ضوء ذلك يتعلّق ثانياً بسائر الأشياء بدعوى أنّ مالايكون بخير ذاتاً لايكون مطلوباً بالأصالة، فهو ممنوع، فقد عرفت أنّ الغايات المتوسّطة قد تكون أخيرة بالنسبة إلى من يقصدها بالأصالة. وثانيها أنّ الحبّ إنّا يتعلّق بشيئ من جهة أنّه خير، والفاعل إنّا يقصد شيئاً بالذات لما يزعم أنّه خير بالذات، فالمقصود بالذات هو الخير بالذات في نظر الفاعل، فكأنّ من يحبّ غيره سبحانه يخطئ في التطبيق، بالذات هوالخير بالأصالة، ولوكان عارفاً بأنّه ليس بخير ذاتاً في من يعلّق به حبّه بالأصالة، ففي الحقيقة يكون المحبوب بالأصالة هوالله تبارك وتعالى وإن لم يتعلّق به حبّه بالأصالة، ففي الحقيقة يكون المحبوب بالأصالة هوالله تبارك وتعالى وإن لم يتعلّق به فهذا وجه وجيه، رزقنا الله تعالى تلك المعرفة والحبّة بحق من يحبّهم و يحبّونه.

ثم إنه ربما يطلق الغاية والمنهى على الله تعالى باعتبار أنه سبحانه هوالآخر الباقي بعد فناء كلّ شي ورجوع الجميع إليه، كمال قال تعالى «إنّ إلى ربّك الرجعى "» وقال «و أنّ إلى ربّك المنهى "» وقال «إلى ربّك منهاها» ". وهذا المعنى أعمّ من منهى الحركة، فإنّ ذلك يختص بالمتحرّكات والمتدرّجات، وأمّا هذا المعنى فيشمل المجرّدات باعتبار انهاء حدودها الوجودية وإحاطة وجوده تبارك وتعالى عليها من جميع الجهات والحيثيّات، فيكون هوالأوّل من جهة البدء وهو الآخر من جهة العود، وذلك في كلّ شي بحسبه أ.

١ - سورة العلق: الآية ٨.

٢ - سورة النجم: الآية ٤٢.

٣-سورة النازعات: الآية ٤٤.

٤-راجع القبسات: ص٤٦٣-٢٦٩٠

الفصل الثاني عشر

٢٧١ - قوله «فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادية»

كذا في النسخة، والصحيح «غيرالإرادة» بحذف ياء النسبة، أو «غيرارادية» بحذف اللام، ويؤيد الأول أنّ تثليث المبادي يشعر بكون الإرادة من سنخ الشوق، وهولا يوافق ماصرّح به سابقاً امن تغايرهما. وكيف كان فوصف الإرادية قديكون باعتبار أنّ الفعل مستند إلى إرادة الفاعل وقصده، فالفعل الجارحيّ المستند إلى الإنسان بما أنّه ذونفس تتحد فيها القوى الختلفة يكون إراديّاً باعتبار أنّ من مبادئه الإرادة، وأمّا باعتبار استناده إلى القوة فيها التي تُعتّد فاعلاً مباشراً له فلا تكون إراديّة، لأنّ هذه القوّة فاقدة للشعور والقصد. وأمّا الشوق فليس مستنداً إلى إرادة الإنسان، والأشبه أنّه كيفية انفعالية تحصل أمّا الشوق فليس مستنداً إلى إرادة الإرادة في مقدمات حصوله. وأمّا العلم فرما إراديّاً، نعم ربما يكون الشوق إراديّاً باعتبار تأثير الإرادة في مقدمات حصوله. وأمّا العلم فرما يحصل للإنسان بلاإرادة منه مطلقاً، لكن قديكون حصوله بسبب التفكر الإراديّ، فحينئذ يصح عده إراديّاً باعتبار سببه الإراديّ. وأمّا نفس الإرادة فإنّها وإن لم تكن إراديّة بمعنى يصح عده إراديّاً باعتبار سببه الإراديّ. وأمّا نفس الإرادة فإنّها وإن لم تكن إراديّة عمن الإذعان والتصديق. هذا بناءً على ماهوالحق عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأمّا بناءً على ماهوالحق عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأمّا بناءً على ماهوالحق عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأمّا بناءً على ماهوالحق عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأمّا بناءً على كونها من قبيل الشوق فسبيلها سبيله.

والحاصل أنّ إطلاق القول بأنّ هذه المبادئ كلّها غير إراديّة لايستقيم إلاّ أن يكون المراد أنّ صدور كلّ واحد من هذه الأُمور من مبدئه القريب غير منوط بسبق إرادة عليه، فتبصّر.

١ - راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من المتن.

تعليقة النباية

۲۷۲ - قوله «فغايتها ماتنتهي إليه الحركة»

هذا الكلام مشعر بأنّ الفاعل الطبيعي لاغاية له بمعنى العلّة الغائيّة، وأمّا عدّمنتهى الحركة غايةً للقوّة العلميّة والشوقيّة فباعتبار انطباق متعلّق العلم والشوق عليه، فالعلّة الغائيّة للفعل بالحقيقة هي حبّ الفاعل لكماله الذي لا ينفكّ عن العلم به، ويستتبع ذلك شوقاً إلى ذلك الكمال الحقيقيّ أوالمظنون إذا كان الفاعل فاقداً له، كما في ذوي النفوس المتعلّقة بالمادة.

۲۷۳ - قوله «و يسمَّى جزافاً»

التسمية باعتبار فقدالتعقل في من كان من شأنه ذلك .قال في الشفاء: «فإن كان التخيل، وحده هوالمبدء للشوق سمّي ذلك الفعل جزافاً ولم يسمَّ عبثاً» . وعن الفارابي: «إنّ غاية الحركة إمّا أن يكون بحسب العقل أو بحسب التخيّل، فإن كان بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمَّى الغاية بالحقيقة، وإن كان بحسب التخيّل كان إمّا مطابقاً لما يتخيّل فيسمَّى عبثاً، وإمّا مخالفاً لم يتخيّل فيسمَّى جزافاً» والأمر في الاصطلاح سهل.

٤٧٢ - قوله «و يسمّى الفعل حين ذاك باطلاً»

انقطاع الحركة لايوجب انتفاء غايتها لأنّ نقطة انقطاعها هي غايتها، وإنّما يسمّى الفعل باطلاً باعتبار عدم وصوله إلى غاية القوّة الشوقيّة".

٢٧٥ - قوله «بل نفس العلم يفعل الشوق»

عد العلم علَّة للشوق إنَّما يصح باعتبار توقَّفه على العلم، و يؤ يِّده عدُّهم القوَّة الشوقيّة مبدءاً برأسها.

١-راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

٧-راجع تعليقة صدرالمتألهين على إلهيّات الشفاء: ص ٥٣٩-٥٤٠.

٣-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٣٦.

الفصل الثالث عشر

٢٧٦ – قوله «في نفي الا تُفاق»

اعلم أنّه قديراد بالا تفاق نني السبب الفاعليّ لأمر، ويلزمه نني السبب الغائيّ أيضاً؛ و قديراد به نني إيجاب الفاعل، فيكون حصول المعلول عنه اتفاقيّاً من غيرضرورة؛ وقد يرادبه نني السبب الغائيّ عمّن يكون من شأنه أن يكون له غاية مقصودة مع قبول السبب الفاعليّ وإيجابه للفعل؛ وقد يرادبه أمر حقيقيّ هوسبب بعض الحوادث، وقد حكى الشيخ عن بعض عبدة الأوثان أنّهم اتّخذوا صناً باسم البخت للعبادة ا!

ثم إنّ الشيخ قام بتحليل لمفهوم الا تفاق في كلام طويل أخذ عنه مَن بعده ٢، وحاصله أنّ مفهوم الا تفاق في لغتناهو وقوع أمر أقليّ الوقوع أو متساوي الوقوع واللاوقوع و لوبحسب اعتقاد القائل، و أنّ السبب الفاعليّ يتصف بالا تفاقيّ إذا كان تأثيره غيردائميّ ولا أكثريّ، كما يتصف به الغاية إذا كانت كذلك. ثمّ قام بتعليل لعدم صدورالفعل عن الفاعل في موارد نادرة، واستنتج أنّ فعله معارض بتأثير فاعل آخر، فنسبة الفعل الأكثريّ إليه ليس نسبة المعلول إلى علّته التاقة، لأنّ من أجزائها عدم المعارض. و أمّا الفعل النادر فليس مستنداً إلى ما يُظنّ أنّه فاعل أقليّ التأثير، بل فاعله الحقيقيّ أمر آخر يكون الفعل بالنسبة إليه دائميّاً أو أكثريّاً، وكذلك الفاعل المتساوي التأثير واللا تأثير، العرض، فنسبة الفعل إلى الفاعل النادر التأثير أو متساوي التأثير و اللا تأثير نسبةٌ إلى سبب بالعرض،

١- راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من طبيعيّات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٣١.
 ٢- راجع التحصيل: ص ٥٣٥، والأسفار: ج ٢، ص ٢٥٥، والمقاومات: ص ١٧٧، والمطارحات: ص ٣٨٣.

تعليقة النهاية

كها أنَّ الغاية النادرة أو المساوية كذلك تكون غايةً بالعَرض.

فتحصّل أنّ الا تفاق إنّها يصدق بمقايسة الفعل إلى سبب فاعليّ أو غائيّ بالعرض من حيث كون ه أقليّاً أو متساوياً، فليس الا تفاق أمراً عينيّاً يكون علّةً لأمر أو معلوله، وإنّها يصحّ قبول وقوع الا تفاق على هذا الوجه الذي قوامه بالمقايسة. ولعلّ من أنكر وقوع الا تفاق مطلقاً - كها حكى الشيخ عن بعضهم \- لم ينكره بهذا المعنى.

۲۷۷ - قوله «وقد نسب إلى ذيمقراطيس...»

نُسب القول بالا تَفاق إجمالاً إلى ذيمقراطيس و أتباعه وإلى أنباذقلس وشيعته، أمّا الأوّل فقد نقل عنه القول بأنّ العالم تكوّن من أجرام صغار متحرّكة اصطدم بعضها ببعض فحصلت من اجتماعها الأرض والسماوات، فذاك الاجتماع والتركّب ليس معلولاً لسبب خاصّ ولالغاية مقصودة، لكنّ الأمور الجزئيّة —على حدّ التعبير المأثور عنه — من مثل الحيوانات والنباتات لم تتكوّن بالا تفاق، ولكلّ واحد منها طبيعة مؤثّرة في أفعالها الخاصّة بها.

وتنقدح حول ما نقل عنه سؤالات: أحدها أنّ نفس الذرّات هل هي معلولة لفاعل إلهي أولا؟ وثانيها أنّها هل وُجدت لغاية أولا؟ وثالثها أنّ حركاتها التي أدّت إلى اجتماعها هل كانت باقتضاء من ذاتها أولا؟ ورابعها أنّ طبائع المركّبات والمواليد هل لها فاعل إلهي أولا؟ وخامسها أنّها هل وجُدت لغاية أولا؟ وسادسها أنّها هل تكون لأفاعيلها على غائية أولا؟ ولسنا على يقين ممّا كان يجيب به عن هذه السؤالات، وإنّها حاصل مانقل عنه أنّ تكون الأجسام الأولية كان اتفاقياً وأمّا آثار الطبائع فليست اتفاقية، فهوقائل بسببيتها الفاعلية لأفعالها المنسوبة إليها.

وكيف كان فلم يُنقل عنه حجّة على ما ذهب إليه من الا تفاق، وقد تصدى الشيخ لإبطال رأيه بأنّ الا تفاق ليس إلا غاية عرّضية لأمرطبيعي أو إرادي، بل أوقسري —والقسري إنّا ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فإنّه لايستمرّ قسرعلى قسر إلى غيرالنهاية — فتكون الطبيعة أو الإرادة في ذاتها أقدم من الا تفاق، فيكون السبب الأوّل للعالم طبيعة أو إرادة. ثم تعجّب منه كيف جعل الأمر الدائم ببخت أو اتفاق، وجعل الأمور الجزئية لغاية ٢!

١- راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء.

٢ – راجع نفس المصدر.

فكلامه هذا كماترى مركزعلى إثبات سبق التأثير الطبيعي أو الإرادي على الا تفاق، ولعلّه استفاد من كلامه أنّ جوابه على السؤالات الأولى كان بالنفي، و إلاّ فيمكن أن يكون مراده نفي السبب الذاتي لاجتماع الذرّات بما هو اجتماع، فيكون ذلك نظير تلاقي جسمين أو شخصين إذا كان أحدهما أو كلاهما متحرّكاً، حيث لا يكون للتلاقي سبب إلاّ تحرّكها أو تحرّك أحدهما على وجه خاص. وبعبارة أخرى: إنّ التلاقي كالاجتماع يكون أمراً انتزاعياً فليس له سبب خاص وراء السبب الذي يكون لمنشأ انتزاعه. بل يمكن أن يؤول انتزاعياً فليس له سبب خاص وراء السبب الذي يكون لمنشأ انتزاعه. بل يمكن أن يؤول كلامه بما لا ينافي وجود الغاية للفاعل الإلمي المسخّر بالنسبة إلى تكون الأجسام أيضاً. نعم، كلامه لا يساعد القول بكون الاجتماع غاية مقصودة لطبيعة الذرّات، وليس هناك ما يبطله، فتد برجيداً.

وأمّا السؤال عن الفرق بين الأجسام الأوّليّة والحيوان والنبات، فكان يمكنه أن يجيب عنه بأنّ تلك الأجسام ليس لها هويّة زائدة على الذرّات المجتمعة، فليس يجب إسنادها إلى سبب فاعلّي أوغائيّ زائد على ما كان للذرّات من السبب، بخلاف النبات والحيوان ممّا يكون له صورة زائدة على الموادّ المجتمعة، فيجب نسبة صورها إلى سبب غير ماكان لموادّها من النسبة، كما أنّ أفعا لها تستند إلى صورها الزائدة على موادّها.

وأمّا أنباذ قلس وشيعته فقد نسب الشيخ إليهم القول بأنّ الكائنات تكوّنت عن المبادئ الأسطقسية ابالا تفاق (دون نفس الأسطقسات) فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسّل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل أ. ثمّ فسر كلامهم بأنّهم خلطوا الا تفاق بالضرورة؛ فجعلوا حصول المادة بالا تفاق، وتصورها بالضرورة لالغاية أ.

وحول كلام هؤلاء أيضاً مواضع للسؤال نظير ماذكرنا حول كلام ذيمقراطيس. وجدير بالذكر أنّ الشيخ إلاشراقيَّ بمقتضى حسن ظنّه بالفلاسفة الأقدمين فسّر قولهم بالا تفاق بأنّ مرادهم أنّ الأمور اللاحقة بالمهيّات ليست لذاتها بل لغيرها، و وَصفَ أكثر ما نسب إلى أنباذ قلس بالافتراء والاختلاق؟.

١- الأسطقس لفظة يونانية معناها الأبسط، والمراد به آخر ما ينحل إليه المركب، وباعتبار أنه يبتدئي
 منه التركيب يسمّى عنصراً.

٧- راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء.

٣-راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء.

٤ – راجع المقاومات: ص ١٧٨، والمطارحات: ص ٤٣٢.

وكيف كان فلم يتحقّق ممّن يعتد بقوله من الفلاسفة القولُ بالا تفاق بمعنى نفي السبب الفاعلي، أو نفي الإيجاب والضرورة، أو نفي السبب الغائي مطلقاً حتى ممّن شأنه أن يكون له ذلك، والمتيقّن ممّا نقل عن ذيمقراطيس نفي السبب الفاعلي لحصول الهيئات الاجتماعية للذرّات، ونفي السبب الغائي لحركات الذرّات أنفسها، كها أنّ المتيقّن ممّا نقل عن أنباذقلس نفي السبب الغائي عن أفعال الطبايع في الجملة. حتّى أنّ المادّيين من فلاسفة المغرب لاينكرون السبب الفاعلي المادّي، وإنّما ينكرون السبب الغائي في غير أفعال ذوي الشعور. الإلمي و السبب الغائي في غير أفعال ذوي الشعور. نعم، نُقل عن بعض متأخرهم التشكّك في أصل العلية كقانون كلّي للوجود، وفي كون العلمة موجبة لحصول المعلول، وليس ذلك إلا من سخافة آرائهم في الفلسفة، بل هم المنكرون السبها.

۸۷۸ - قوله «وقداحتج على ذلك ...»

قدعرفت أنّ حاصل مانقل عن أنباذ قلس ومَن تبعَه هونني الغاية عن الكائنات، وقد حكى عنهم عدّة حجج ذكر أهمَّها في المتن\. لكن يحتمل في معنى نغي الغاية عنها وجوه:

أحدها نني السبب الغائي عنها مطلقاً حتى لمبادئها العالية وللواجب تبارك وتعالى، و هو مردود بعد إثبات الحكمة له تعالى وأنّ جميع أفعاله سواء كانت بالمباشرة أو بالتسبيب والتسخير مؤدّية إلى غايات صالحة لنظام العالم، وأنّ ذلك النظام يكون على الوجه الأحسن والأتقن، وأنّ تحقُّقه مطلوب له سبحانه على وجه يليق بساحة قدسه جلّ وعزّ.

ثانيها نني العلّة الغائية عن نفس الكائنات بالمعنى الذي يستلزم الشعور والقصد. وهذا الوجه لاسبيل لنا إلى إبطاله وإن فُرضت جيع حججهم مخدوشة، لأنّ المفروض أنّ الفاعل الطبيعي لاقصد له ولاشعور، فكيف يمكن إثبات مايحتاج إليها له؟ ولعلّ مرادهم بنني الرويّة عن الطبيعة (في الحجّة الأولى) مايعم نني الشعور أيضاً، فلايرد عليها ماذكروه من الجواب. وأمّا إثبات الجهة لحركات الطبايع وتسميتها ميلاً أوشوقاً أوقصداً طبيعيّاً فلا يجدي كما عرفت سابقاً ٢، اللّهم إلاّ أن يثبت لها نوع من الشعور والقصد حقيقةً، فتدخل بذلك في الفواعل الإراديّة.

١ - راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٤. ٢ - راجع الرقم (٢٥٨).

ثالثها نفي ضرورة ترتب الغاية - بمعنى منهى الحركة - على أفعال الطبايع، في مقابل من يشبت لها جهة خاصة بحيث تؤذي حركاتها إلى غايات معيّنة، فلاينبت الشعير البُرَّ ولا الزيتون الدرّ. وهذا الوجه أيضاً مردود ويرجع في الحقيقة إلى نفي الضرورة عن الغايات التي هي معلولات للأفعال ونفي الإيجاب عن عللها، مع أنّ مورد هذه العلاقة الضرورية مما يثبت بالتجربة كها أن جميع الأسباب الماذية تعرف كذلك، ولاينا في ضرورتها اشتراط تأثيرها بشروط خاصة. ولهذا قال سيّدنا الأستاذ -قدّس سرّه - في آخر كلامه: لوجاز لنا أن نشكً في ارتباط الفعل بالفاعل، فافهم.

الفصل الرابع عشر

٢٧٩ - قوله «في العلَّة المادّية والصورية»

ويسمّى المادّية بالعنصريّة أيضاً \. ولمّا كان لفظتا «المادّية» و «الصوريّة» منسوبتين إلى المادّة والصورة ابتدأ بالإشارة إلى مفهومها و إثبات وجودها، وقدمرّ بيان ذلك في المرحلة السادسة، ثمّ أشار إلى وجه علّيتها، وهو كون كلّ واحدة منها جزءاً للمركّب، فوجود المركب يتوقف عليها، وكلُّ ما يتوقف عليه شي فهوعلّة لذلك الشيّ. لكن وجود هما فسي ضمن الكلّ ليس وجوداً على حدة حتّى يعتبرا شيئين مغايرين للكلّ ويلاحظ توقف الكلّ عليها و تأثيرهما في وجوده ٢، إلا أن يتوسّع في مفهوم التوقف، و الأمر في الاصطلاح سهل.

ثمّ إنّ المركّب يتصوّر على وجوه:

أحدها أن يتركّب أمر بالقوّة مع ما بالفعل كتركّب الجسم من الهيولى والصورة على رأي المشّائين و من حذا حدوهم، وهورهن إثبات الهيولى الأولى كقوّة جوهرّية محضة الافعليّة لها في ذاتها، وقد عرفت مافيه من الكلام، فراجع الرقم (١٣٢–١٣٧).

ثنافيها أن يتركّب أمران بالفعل يكون وجود أحدهما للآخر، بحيث لايمكن أن يوجد بدونه، وبعبارة أخرى يكون وجود أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر، فإن كان أحدهما عرّضاً رجع الأمر إلى اتّحاد الجوهر بالعرض في الوجود العينيّ، وإن كان كلاهما جوهرين

١ - راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والمقاومات: ص ١٧٦، والمطارحات: ص ٣٧٨، والأسفار: ج ٢، ص ٢٢٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥١٧.

٢-راجع القبسات: ص ٥٤-٥٦.

رجع إلى اتّحاد الفعليّات المتراكبة، وهومقتضي إنكار الهيولي التي لافعليّة لها.

و الإشكال باستلزام ذلك كون شئ واحد شيئين لأنّ شيئية الشئ بصورته وفعليته، يندفع بأنّ الا تتحاد غيرالوحدة. والحق أنّ اجتماع الفعليتين أو أكثر إنها يمتنع في فرضين: أحدهما أن يفرض صير ورتها واحداً بالحقيقة، وثانيها أن تكون الفعليتان متزاحتين متدافعتين، وذلك في الفعليّات العرضية، وأمّا الفعليّات المتراكبة فلا تزاحم ولا تدافع بينها كما لا تدافع بين العناصر والنبات، وبين البدن والنفس. ولا دليل على انحصار الا تحاد في ما يكون أحدهما قوة محضة، وأن ضنّوا عن تسمية تراكب الفعليّات اتحاداً فلانشاح فيها فليسمّوه انضماماً.

ثالثها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل من غيرحاجة لبعضها إلى بعض ثم يحصل فيها أمر آخر به هو يّة ذلك الشي المركب، كما يحصل صورة النبات في موادّ متكثرة مجتمعة، ويكون وحدتها باعتبار وحدة الصورة المتعلّقة بها.

رابعها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل كذلك و تتركب بالتفاعل من غير أن يحصل فيها صورة أخرى كماربما يقال عن المركبات الكيميا وية، ولا وجه لتسميتها واحداً بالحقيقة، وإن جاز وصفها بالا تحاد بوجه في مقابل المختلطين اللَّذين لا تفاعل بينها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تركب الشيّ من العلّة الماديّة والعلّة الصوريّة لا يتصوّر في الفرض الأخير؛ وأمّا الفرض الأوّل فيختص بمن يثبت الهيولى كقوّة محضة؛ وأمّا الفرض الثاني فيصحّ فيه عدّ المواد المجتمعة عللاً مادّيّة والصورة الحاصلة فيها علّة صوريّة للمجموع؛ وأمّا الفرض الثالث فيصحّ فيه عدّ الجوهر المستقلّ علّة ماديّة والجوهر الحال فيه علّة صوريّة. وأمّا إذا كان هناك سلسلة من الصور المتراكبة فالجوهر المحلّ علّة ماديّة فقط، والصورة الأخيرة علّة صوريّة فقط، والمحوم منها الأخيرة علّة صوريّة فقط، وأمّا المتوسّطات فكلُّ واحدة منها صورة لمادونه، والمجموع منها ومن مادّتها مادّة لما فوقه. وقد ظهر بذلك أنّ المادّة معنى ذوإضافة كالصورة بالمعنى المبحوث عنه ههنا.

٢٨٠ قوله «وقد حصر جمع من الطبيعيّين ...»

المراد بالطبيعية في مطلق المادّين المنكرين لماوراء الطبيعة لاخصوص القائلين بالطبايع، كما أنّ مرادهم بالعلل المادّية مايشمل الفواعل الطبيعيّة لاخصوص الهيولى الأولى، فكيف يُعقل حصرهم العلل في مالا يقولون بوجوده؟! فهذا الحصر يمكن أن يرادبه أمران: أحدهما نفي الفاعل الإلهيّ، وواضح أنّه لاربط لهذا المعنى بهذا المبحث. وثانيها

إنكار الصور الجوهرية التي يثبتها المشاؤون ومن يجري مجراهم، فإنهم لايقولون بحدوث صور جوهرية في المركبات، وإنها يقولون بحدوث أعراض فيها كما يُحكى عن الأقدمين، وكما هومقتضى الأمثلة المأثورة عن أوائل المشائين كصورة السرير ونحوها، وإن حله المتأخّرون على المساعة في المثال. فيؤول معنى حصرهم العلل في العلل الماذية إلى أنّ حدوث أمر ماذي لا يعني سوى حدوث أعراض في المواذ بسبب تفاعل بعضها مع بعض، أو بسبب حركتها الذاتية على مذهب الماذين الجدليّين ...

وعلى هذا فالذي يردّ مقالتهم هو إثبات الصور الجوهرّية ثمّ إثبات أنّ الفاعل المادّي ليس من شأنه إعطاء الصور، و إنّها الذي يحصل من تفاعل الموادّ هو تغيّر الأعراض، كها أنّ وجود نفس الموادّ يحتاج إلى علّة مفيضة وراء الطبيعة.

ثم إنّ الحجّة الأولى مبتنية على قبول المادّة كقوة محضة، وهو ممنوع، مضافاً إلى أنها لا تردّ مقالة المادّيين. وكذلك الحجّة الثانية مع ما فيها من الحلط بين الإمكان الاستعدادي الذي يقابل الفعليّة ويرتفع بتحقّقها والإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع ويلازم المهيّة. وأمّا الحجّة الثالثة فإنّها مبتنية على تعميم قاعدة «الواحد» للفواعل المادّية، ومع ذلك فيمكن أن يقال: إنّ سبيل المادّة في تأثيراتها الكثيرة هوسبيل الشمس في آثارها المتعدّدة، والحلّ أنّ المادّة بوحدها لا تكون مؤثّرة في آثار متعدّدة، بل العلّة في كلّ واحد منها مركّبة من أمور كثيرة منها شروط القابل وارتفاع الموانع، كمامرّ في جواب شبهات القائلين بالا تفاق.

فإن قلت: إنّ بعض المادّين يقولون بوحدة طبيعة المادّة، فلايعقل حصول اختلاف في أجزائها حتى تحصل فواعل وقوابل مختلفة.

قلت: القول بوحدة طبيعة الماذة لا يمنعهم من قولهم بحصول الاختلاف في أعراض الذرّات بالا تَصالات والانفصالات الا تفاقيّة كما في مذهب ذيمقراطيس. فيجب إثبات أنّ الحركة الحاصلة من الأشياء المتفقة الحقيقة لا تكون إلاّ على نهج واحد وذات جهة واحدة، فلا يحصل تصادم بين تلك الذرّات، فليتأمّل.

٢٨١ - قوله «واعلم أنّ الصورة الحصّلة للمادّة ... »

هذاالكلام مبنيً على ما أشرنا إليه من نفيهم تعدداً لفعليّات عن مركب حقيقيّ، فحيث لم يوجد في مركب إلاّ فعلية واحدة لم تكن الآثار إلاّ منتسبة إلى تلك الفعليّة الواحدة، لكن قد عرفت أنّه لادليل على نفي الفعليّات المتراكبة. فهل ترى أنّ البدن مثلاً يفقد فعليّته بتعلّق النفس به و تملك النفش آثارَه التي كانت له على حدّالتعبير الوارد في المتن ثمّ

بعدالموت وانقطاع تعلّق النفس به تحدث له فعلّيةٌ جديدةٌ تنتسب إليها نفس تلك الآثار ٢٠!

۲۸۲ - قوله «ولولاذلك لم يكن التركيب حقيقياً»

قدعرفت أنّ التركيب الحقيقي يحصل باتحاد أمرين يكون أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر كالصور المتراكبة، كما أنّه يحصل باتحاد الموادّ في ظلّ صورة واحدة تتعلّق بها جميعاً، بل يمكن أن يعدّ تركّب الموادّ الكيمياويّة بالتفاعل أيضاً تركيباً حقيقيّاً بالنظر إلى اقتضاء تلك المركّبات التلازمُ بين عناصرهاوإلى اشتراكها في التأثير، وإن لم يصدق عليها الواحد الحقيقيّ، مادام لم يثبت حدوث صورة جديدة فيها فيرجع إلى الفرض السابق.

١ - راجم المطارحات: ص ٣٦٧.

الفصل الخامس عشر

٢٨٣ - قوله «العلل الجسمانيّة متناهية أثراً»

ذكروا أنّ القوة الجسمانية كأية قوة لا تتصف في نفسها بالشدة والضعف، فاتصافها بهما إنّما هوبأحد الاعتبارات الثلاث: إمّا باعتبار سرعة الفعل وبُطئه مع وحدة المسافة، فالقوة التي تعدّ أشدً؛ وإمّا باعتبار زمان بقاء الفعل مع عدم اعتبار وحدة المسافة، فالقوة التي ترمي سهماً يبقى في الجوّ أكثر من سهم آخر تعدّ أشدً منه؛ وامتاب اعتبار عدة الفعل، فالرامي الذي يقوى على رمّيات أكثر يعدّ أقوى. فلا تناهي القوة الجسمانيّة إمّا أن يكون باعتبار الشدة أي سرعة الفعل، أو باعتبار المدة أي رمان بقاء الفعل، أو باعتبار المدة أي رمان بقاء الفعل، أو باعتبار المدة أي سرعة الفعل، أو باعتبار المدة أي

و يلاحظ عليه أولاً أنّه بناءً على التشكيك في الوجود تتصف القوة بحسب مرتبة وجودها بالشدة والضعف، وإنّا تُعرف تلك المرتبة بمعرفة الآثار، والإثبات غير الثبوت. وثانياً أنّ الاعتبارين الأولين متلازمان، لأنّ السهم الذي يقطع مسافة معيّنة في زمان أقصر هو بعينه الذي يقطع مسافة أطول في زمان معيّن ويبقى أكثر في الجوّ، فيرجع التفاوت إلى السرعة والكثرة.

ثم إنّ الاستدلال على تناهي القوّة الجسمانيّة من حيث سرعة الفعل سهل، لأنّه كلّما ازداد السرعة لنتقص الزمان، ففرض لا تناهيها يستلزم وقوعه بلازمان، مع أنّ فعل الفاعل

١-راجع الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الفنّ الأول من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠٣، و راجع الفط السادس من شرح الإشارات، والمسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، والأسفار:
 ح ٣٠ ص ٢٢١.

الجسماني هوالحركة، والزمان لازم لها. لكنه يتوقف على إثبات انحصار الفعل الجسماني في الحركة، فتبصّر. وأمّا تناهي أعداد الفعل الصادر من القوّة الجسمانيّة فذكروا له بياناً طويلاً حاصله أنّ القوّة الجسمانيّة تتناسب مع حجم الجسم، فع انتصاف الجسم تنتصف تلك القوّة وهكذا، فلا محالة يكون عدد الأفعال الصادرة عن الجزء أقلَّ من عدد الأفعال النصادرة عن الجزء متناهياً، فكذلك النصادرة عن الكلّ بنسبة ما يكون الجزء أصغر، فيكون عدد أفعال الجزء متناهياً، فكذلك أفعال الكلّ لزيادته على الجزء بنسبة متناهية، وبنفس البيان يثبت تناهي القوّة الجسمانية مدة أيضاً المحالة المحالة

وقد اوردت حوله شكوك وأجابوا عنها بوجوه لانطيل بذكرها. وهناك شبهتان أخريان: إحداهما التشكّك في تناهي الأبعاد، فغاية مايثبت بهذا البيان هو تناهي القوة الجسمانية. في الأجسام المتناهية، وأمّا لوفُرض العالم الجسماني غيرمتناه فلا تجرى فيه هذه الحجة. وثانيتها التشكّك في النسبة بين الجزء والكلّ في اللامتناهي، فلقائل أن يقول إنّ النسبة المذكورة إنّا هي في الأمور المتناهية، وأمّا اللامتناهي فليس له مقدار، ولانسبة مقدار يةبينه وبين أجزائه حتى يقال إنّ نصفه مثلاً أقلّ من الكلّ بنسبة متناهية.

ثنم إنه يشكل عليهم الجمع بين هذه القاعدة والقول بلا تناهي حركات الأفلاك ، ولا يجدي إسناد قوّتها اللامتناهية على التحريك المفارقات، لأنّ الكلام في التحريك الذي هومن قبيل فعل الفاعل الطبيعي أو المتعلّق بالمادّة، ولكن إشكال النقش يرتفع بانتفاء العرش.

و أمّا الاستدلال لتناهي آثار القوى الجسمانية بأنّها متحرّكة بحركة جوهريّة، وكلّ جزء منها محدود بحدّين عدميّين، فيكون تأثيره لا محالة محدوداً أيضاً، فيلاحظ عليه أنّ غاية مايشبت به تناهي آثار كلّ جزء من تلك الحركة الجوهريّة شدةً ومدّةً، وأمّا تناهيها عدداً في زمان واحد فهذا البيان قاصر عن إثباته. أضف إلى ذلك أنّ الحركة الواحدة لا جزء لها بالفعل، ولا يصحّ إسناد الآثار الفعليّة إلى ما وجوده بالقوّة، وأمّا الكلّ فيبقى السؤال عن تناهيه، فتدبّر جيّداً.

٢٨٤ - قوله «و أيضاً العلل الجسمانية...»

هذه الحجة مبتنية على مسألة أخرى هي أن القوى الجسمانيّة لا تؤثّر إلا بمشاركة

٧-راجع العاشر من ثالثة الأول من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠١-٥٠٥، والأسفار: ج ٣، ص ٢٣٠-٢٠٥، والأسفار: ج ٣، ص ٢٣٢-٢٣٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٠١-٥٠٥، وراجع التلويحات: ص ٥٦.

الوضع، وقد استدل لها في الشوارق والأسفار بمثل ماذكره في المتن، وللإمام الرازي بيان في هذا المقام منقول فيها ، وحاصله أنّ اختلاف تأثير القوى الجسمانيّة بقرب المادّة المنفعلة و بُعدها دليل على اشتراط تأثيرها بحصول نسبة مكانيّة خاصّة بين الفاعل والمنفعل، ويعبّر عنه بأنّ تلك القوى لا تؤثّر إلاّ بمشاركة المادّة والوضع. واستنتج منه عدم تأثير الأجسام في الجرّدات ولا في إيجاد الجسم أو الهيولى أوالصورة ٢.

وغيرخفي أنّ المراد بالوضع ههنا غيرما يعدّ من المقولات وغير الوضع بمعنى كون الشيّ قابلاً للإشارة الحسيّة، بل بمعنى نسبة الشيّ إلى ما يسامته. قال الشيخ في التعليقات: «الوضع نسبة الشيّ في حيّزه الذي هوفيه إلى ما يسامته أو يجاوره أو يكون منه بحال» ".

و أمّا البيان الأول فيلاحظ عليه أنّ احتياج القوّة الجسمانيّة إلى مادّتها في التأثير ليس هو بمعنى وجود وضع بينها وبين المنفغل ولا مستلزماً له استلزاماً بيّناً. وأمّا البيان الثاني في لاحظ عليه مضافاً إلى ابتنائه على استقراء ناقص أنّه لا يثبت عدم إمكان صدور سائر الصور غير الصور غير الصورة الجسميّة عن الجسم، ولا يثبت انحصار تأثير القوى الجسمانيّة في تغيير الأعراض، وأمّا الاستدلال بهذه القاعدة للمسألة المبحوث عنها وهي تناهي آثار القوى الجسمانيّة في مترتبّة في الحسمانيّة فلايتم لإثبات جميع صورها، فلايثبت بها مثلاً تناهيها مدّة، ولاعدة مترتبة في طول الزمان بالتأثير وهو على ذمّة العلوم الطبيعيّة.

١-راجع المسالة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٧-٣٨٠، و راجع أيضاً الأسفار: ج ٣، ص ٢٠١.

٢-راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٠٠، وراجع التحصيل: ص ٣٤١.

٣-راجع التعليقات: ص ١٠٧.

^{3 -} راجع في ما يتعلّق بهذا المبحث (عدم صدور الجسم عن الجسم) الخط السادس من الإشارات، والتحصيل: ص ٥٢١، والتلويحات: ص ٦١، والمطارحات: ص ٤٤٩ - ٤٤٩.

المرحلة التاسعة

في القوّة والفعل

٨٨٥ - قوله «والأشبه أن تكون القرّة في أصل الوضع ...»

ذكرالشيخ تفصيل معانى القوّة والفعل وكيفيّة الانتقال من بعضها إلى بعض ١، وكذا أقسام الـقـوّة ٢ والاسـتـعـداد ٣، و أخـذ عـنـه مَـن بـعده ٢. وقد أشرنا سابقاً إلى معاني القوّة والإمكان والاستعداد والنسبة بينها ، فراجع الرقم (١٣٢).

والقوّة ههنا في مقابل الفعل، ومعناه إمكان وجود شي لم يوجد بعدُ، فإذا وُجد تبدّلت إلى الفعل. وغير خفي أنّ هذا الإمكان غير ما هو لازم للمهيّة أينا تقرّرت، والذي لا يتبدّل إلى مقابله أبداً.

ثم إنّ القوّة بهذا المعنى كالإمكان معنى ذوإضافة ينتزع من وجود شيئين أحدهما متقدّم على الآخر زماناً ويمكن وجود المتأخّر فيه، فبهذا الاعتباريسمّى المتقدّم حاملاً لقوّة المتأخّر ويقال إنّ المتأخّر موجود فيه بالقوّة، فإذا تحقّق سمّي موجوداً بالفعل، ويقال: إنّ المتقدّم هوالمتأخّر بالقوّة، كما يقال: النطفة إنسان بالقوّة. فتقسيم الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل تقسيم قياسيّ كتقسميه إلى ما في الذهن وما في الخارج، ولازم هذا الاعتبار —أعني اعتبار إمكان وجود المتأخّر في المتقدّم — أن يبقى المتقدّم ولو بجزء منه بعد تحقّق المتأخّر، لكن

١ - راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

٢ - راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلميّات الشفاء.

٣-راجع الفصل الثاني من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٤ - راجع التحصيل: ص ٤٧١ - ٤٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢ - ٥.

قديعة ما بالقوة إلى كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق في طول الخطّ وإن لم يبق شيً من السابق بعد تحقّق اللاحق كما في جزئي الزمان \.

١- راجع القبسات: ص ٨٤.

الفصل الأوّل

٢٨٦ - قوله «كلّ حادث زماني فإنّه مسبوق بقوّة الوجود»

قد ظهر من تعريف القرّة و الفعل أنها يوجدان في ما هو واقع في ظرف الزمان، لكن قد يراد بما بالفعل ما ليس فيه قرّة و إمكان لِشيُ آخر فيختص بالمفارقات و يقال إنها فعليّات لاقرة معها، أمّا مابالقرّة فيختص بالماديّات. و ينقدح ههنا سؤال هو أنّه هل يوجد في الماديّات ما لايكون مسبوقاً بقرّة و إمكان في شيُ آخر أولا؟ و جوابهم عن هذا السؤال هو أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادة حاملة لقرّة وجوده. فلو وجد مالم يكن مسبوقاً بمادة كذلك لم يكن حادثاً زمانيّاً. و الهيولى الأولى عند هم غير مسبوقة بمادة أخرى دفعاً للتسلسل، و لذلك يعدّونها قديماً من حيث الزمان و يصفونها بأنّ وجودها إبداعيّ. و أمّا من يقول بحدوث العالم المادّي برمّته بمعنى وجود المبدء الزمانيّ له فيقول إنّ المادّة الأولى ابداعيّة و إبداعيّة غير مسبوقة بعدم زمانيّ لكنّه ينكر قِدمَها، و لايرى تلازماً بين كونها إبداعيّة وكونها قديمة.

ثم إنّ بعض المدقّقين أضاف أنّ كون البدن حاملاً لقوّة النفس ليس بمعنى إمكان وجودها وحلولها في البدن، بل معناه كونه حاملاً لإمكان حدوث النفس متعلّقةً به. ١

وكيف كان فقد استدلّوالضرورة سبق المادّة على كلّ حادث زمانيّ بأنّ الحادث قبل وجوده يكون ممكن الوجود، و إلاّلكان واجباً أوممتنعاً، و هذا الإمكان أمر عينيّ لقبوله الشدّة و الضعف و القرب و البعد، و حيث إنّه لايكون جوهراً فلابدّ من وجود

١ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥٥.

جوهر يكون قائماً به، فاستنتجوا أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادة حاملة لإمكانه. ١

و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ الإمكان المقابل للوجوب والامتناع ليس هو الإمكان الذي يتبدّل إلى الفعليّة ويرتفع بحصولها؛ وثانياً أنّ هذا الإمكان المقابل للفعليّة أمر منتزع من حصول الشرايط و ارتفاع الموانع أو هو تعبير عن عدم المانع و ليس امراً عينياً ذاماهيّة حتى يبحث عن كونه جوهراً أوعرضاً؛ وقدمرّ البحث عنه تحت الرقم (١٣٢).

٢٨٧ – قوله «بجب أن تكون المادة غير ممتنعة عن الاتّحاد...»

هذا هومغزى البرهان الذي أُقيم على وجود الهيولى الأُولى كقوّة جوهر يّة لافعليّة لها، و قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (١٣٢).

٨٨٧ - قوله «و مادة الفعليّة الجديدة...»

هذا هو ما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٦) من انتهاء الموادّ إلى مادّة أُولَى، دفعاً للتسلسل و لا تناهى العلل المادّيّة.

۲۸۹ - قوله «و نظر الإشكال...»

الإشكال إنّما يرد بناءً على فرض كون المادّة حادثاً زمانيّاً بمعنى كونها مسبوقة بعدم زمانيّ، و أمّا على فرض كونها أمراً إبداعيّاً يبتدئ الزمان بوجوده فلايرد ذلك الإشكال، فتبصّر.

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٤٣ و ص ٤٨١،
 و راجع لأسفار: ج٣،ص ٤٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٥ والنمط الحامس من الإشارات.

الفصل الثاني

۲۹۰ - قوله «في استئناف القول...»

بعد ما ذكر البيان المشهور لإثبات تقدّم القوّة على كلّ حادث زماني أخذ في طور آخر من البحث يتبيّن به العلاقة بين القوّه و الفعل، و تحقّق الحركة بالانتقال من الأوّل إلى الثاني، بل تثبت به الحركة الجوهريّة أيضاً مع بعض ما يتفرّع عليها. وقدركّز في هذا البيان على وجود النسبة بين القابل و المقبول و اتحاد طرفيها، ثمّ استنتج أنّ الاختلاف بين القوّة و الفعل يرجع إلى ضعف الوجود و شدّته، فهناك وجود واحد يسير من الضعف إلى الشدّة و ينقسم بالقوّة إلى جزء سابق هو قوّة لما يليه. فالحركة تنطوي في صميمها على قوى و فعليّات متربّبة، لأنّ كلّ جزء سابق منها قوّة بالنسبة إلى جزء لاحق. فلننظر إلى أي مدى ينجح هذا البيان.

۲۹۱ – قوله «إنّ مابين أيدينا...»

هذا البيان — كما أشرنا إليه آنفاً — مركز على وجود النسبة الخارجية بين القابل و المقبول، أمّا وجود القابل و المقبول فشهود من تبدّل نوع جوهريّ إلى نوع جوهريّ آخر في الجملة؛ و أمّا كون النسبة أمراً عينيّاً فيُعرف من تعيّن القابل و المقبول، فلوكان أمراً اعتباريّاً لَما تعيّن أحدهماللقابليّة للآخر و جازالعكس أو اعتبار شيّ آخر قابلاً أو مقبولاً. و يعرف أيضا من اتصاف النسبة بالقرب و البعد، والشدة و الضعف.

و يلاحظ عليه أولاً أنّ نني الاعتبارية الجزافية عن النسبة المذكورة لايعني كونها أمراً عينياً، فليكن من الاعتبارات العقليّة الحاصلة من المقايسات و الإضافات، كمامرّ

الكلام فيه مراراً. وثانياً أنّ اتصافها بالأوصاف الوجوديّة إنمّا هو باعتبار تحقّق الشرايط و ارتفاع الموانع واحداً بعد آخر، كها ذكرنا في اتضاف الإمكان الاستعداديّ بها، فلايدلّ ذلك على أنّ هناك أمراً عينياً باسم النسبة يقترب شيئاً فشيئاً، أو يشتّد يسيراً يسيراً وراء ما يتوفّر من الشروط و يرتفع من الموانع.

۲۹۲ ــ قوله «و كلّ نسبة موجودة...»

هذا هو المبنى الثاني للبيان، و هو أنّ وجود النسبة بين شيئين يستلزم أوّلاً وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة، و ثانياً كون أحدهما موجوداً للآخر. و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ النسبة — كما مر اعتبار عقليّ ظرف عروضه هو الذهن و إنمّا الخارج هو ظرف الا تصاف بها، فإن اقتضى وجودُها وجودَ طرفيها في ظرف وجودها لاقتضى وجود الطرفين في الذهن، و ثانياً أنّه ربما يعتبر النسبة بين موجود و معدوم كنسبة الأمس إلى اليوم و نسبة اليوم إلى الغد، فعلى فرض وقوع النسبة في الحارج لايقتضي ذلك وجود طرفيها في زمان وقوعها، بل ولايقتضي الاتّصال بينها كالنسبة بين منفصلين في المكان أو الزمان، و ثالثاً منع اقتضاء النسبة كون وجود أحد الطرفين للغير، كالنسبة المتكرّرة بين الأخوين أو بين الأب والابن، فلايصح تعليل كون الوجود الرابطيّ للغير بوجود النسبة بينها، بينها، و في ما نحن فيه لايصح تعليل كون الوجود بالفعل لما بالقوّة بمجرّد النسبة بينها، لأنّه من قبيل التعليل بالأعمّ.

۲۹۳ قوله « و إذ كان المقبول...»

هذه العبارة توهم أنّ المراد بالوجود الخارجيّ ما يقابل الوجود الذهنيّ، خاصةً بالنظر إلى ما وصفه به من منشأية الآثار، ولعلّه أتى بلفظة «الجميع» في العبارة الآتية فرقاً بين هذا الوجود الضعيف المفروض و الوجود الذهنيّ، حيث إنّ الوجود الذهنيّ لايترتّب عليه شئ من آثار الوجود الخارجيّ بخلاف هذا الوجود الذي ربّما يترتّب عليه بعض آثار الوجود القويّ المتأخّر، لاجميعها، فتأمّل.

و كيف كان فقد استنتج – قدّس سرّه – من ثبوت النسبة بين القابل و المقبول و لزوم وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة أنّ المقبول يجب أن يكون موجوداً في ظرف وجود القابل الذي هو ظرف وجود النسبة، و أضاف إليه أنّ المقبول بوجوده المتأخّر ليس موجوداً في القابل فلابد أن يكون له وجود آخر – و إن شئت قلت: مرتبة أخرى من

الوجود في ظرف تحقّق القابل، وحيث إنّ هذه المرتبة من وجوده لايترتّب عليه جميع آثار الوجود المتأخّر كانت لامحالة مرتبة صغيفة منه.

و يلاحظ عليه مضافاً إلى مامر من منع وجود النسبة في الخارج كأمر عيني، و منع استلزامها لوجود الطرفين في زمان واحد، أوّلاً أنّ لقائل أن يقول: إنّ ظرف وجود النسبة في الواقع هو ظرف وجود المقبول، و في ذلك الظرف يكون القابل موجوداً لمامر من لزوم بقاء القابل بعد تحقق المقبول؛ وثانياً أنّه لوفرض للمقبول وجود آخر في القابل كانت النسبة ثابتة بين القابل وتلك المرتبة الضعيفة من وجود المقبول، فحينئذ ينقدح سؤال: هل يوجد بين القابل ووجود المقبول المتأخر أيضاً نسبة أولا؟ فإن كان الجواب بالإثبات لزم الاعتراف بوجود النسبة بين المتقدم والمتأخر مع اختلاف الزمان، وفيه هدم لأساس المجته؛ وإن كان الجواب بالنني فلايني البيان بإثبات اتّحاد القابل والمقبول، ذلك الاتحاد الذي يُطلب بهذه الحجة، لأنّ ملاك الاتحاد على الفرض هو النسبة، وهي مفقودة بين المتقدم والمتأخر.

٢٩٤ - قوله «فوجود القابل و وجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جيعاً وجود واحد».

غاية ما يثبت بالبيان المذكور بصرف النظر عن جميع الملاحظات المذكورة اتتحاد تلك الوجودات لاوحدتها، فإنّ الوحدة المشكّكة إنما يوجد في مراتب وجود واحد يكون بعضها رابطاً غير مستقلّ بالنسبة إلى الآخر، لارابطيًا متعلّق الوجود به، و مقتضى البيان المذكور هو الثاني دون الأوّل، اللهمّ إلّا أن يراد التشكيك العامّي بين مرتبتين من وجود المقبول على فرض صحة عدّ الجزئين المتصلين مرتبتين مشكّكتين لكنّ الغرض الأصليّ هوبيان العلاقة بين القابل والمقبول لابين جزئيّ المقبول، فافهم.

ثم إن أريد بهذا البيان إثبات أنّ العلاقة بين القوّة والفعل هي نوع من العلاقة بين الضعيف والشديد وأنّ المقبول يكون مطلقاً أقوى وأشد من القابل ففيه منع واضح مضافاً إلى مامر من الشكّ في التشكيك المذكور فإنّ القابل إنّما يكون فاقداً لشخص الكمال الذي يوجد في المقبول، سواء كان فاقداً لنوعه أولاً نواع أكمل منه أولم يكن، وإنّما يتبدّل القوّة فعلاً بتحقّق ذلك الشخص من الكمال في القابل ولوكان ذلك بقيمة فقد ما يجده من الكمال المساوي أو الأشد أوالأضعف. وهذه نكتة هامة يبتني عليها كثير من الكمال من أهمها وجود الحركة المتشابهة الأجزاء، والحركة التضعفية، فتدبر حقّة.

۲۹۵ — قوله «كان لجميع الحدود وجود واحد»

بناءً على تركّب القابل من مادة وصورة، وخاصةً بناءً على كون القوة والإمكان الاستعدادي عرضاً قائماً بالقابل، تنحل سلسلة القوابل و المقبولات إلى ثلاث سلاسل متشابكة، ولا تكون كل حلقة سابقة بمجموعها قوّةً لماتليها، بل تكون كل حلقة مركّبة من ثلاثة أمور يكون واحد منها قوّة لما يحدث في الحلقة اللاحقة، فكيف يكون للجميع وجود واحد ذو مراتب؟! غاية الأمر أن تكون لما وجودات متحدة بضروب من الاتحاد. نعم، بناءً على إنكار الهيولى كقوّة جوهريّة محضة و كون الإمكان الاستعدايّ أمراً انتزاعياً من غير أن يكون له مهيّة، يكن أن يكون بعض الحلقات أمراً وحدانيًا.

و كيف كان، ففرض سلسلة من القوابل والمقبولات يكون كلّ واحدة من حلقاتها موجوداً واحداً هو بعينه قوّة لما بعده فرض لانعقله لاسيّها بالنظر إلى مباني القوم، اللّهمّ إلاّ في نفس الزمان بناءً على صحّة عدّ كلّ جزء مفروض منه قوّةً لما يليه، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٥) وذلك لايستقيم إلّا باعتبار القوّة أمراً قياسيّاً، فتفظن.

ثُمّ إِنَّ تلك السلسلة إِنَّها تتصوّر في أمور طوليّة يتبدّل بعضها إلى بعض دون الأمور العرضيّة المتزامنة، بل هناك سلاسل لا تُحصى من الحوادث، فلايصحّ أن يستنتج أنّ عالم المادّة جميعاً وجود واحد متدرّج ذو مراتب، فتبصّر.

٢٩٦ - قوله «فينطبق عليه حدّالحركة».

الذي يستفاد من ذلك البيان هو ترتب القوى والفعليّات في سلسلة واحدة من دون فصل بينها، فني تلك السلسلة المفروضة تتصل الفعليّة التي هي كمالٌ ثاني بقوتها، فليس هناك مجال لتحقّق الكمال الأول حتى ينطبق عليه حدّالحركة. وبعبارة أخرى: إنّ «الكمال الأول لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة» إنّها يتصوّر بين قوّة وفعل هما مبدء الحركة وغايتها على ما قيل وذلك يستلزم فصلاً زمانيّاً بينها، وأمّا إذا فرض ترتّب الفعليّات بعضها على بعض من دون فصل زمانيّ بينها فهناك يحصل الكمال الثاني من دون توقّف على شيء آخر يسمّى بالحركة. وفرق واضح بين أن يقال: إنّ الحركة هي ترتّب القوى والفعليّات، وأن يقال: إنّ الحركة هي الواسطة بين القوّة والفعل. وتفسير الحركة بترتّب الفعليّات إنّها يوافق النزعة القديمة لبارمنيدس وزنون ممّن يفسّرها بترتّب السكونات، وهو الواقم إنكار لحقيقتها.

۲۹۷ قوله «فقد تبيّن بما تقدّم...»

بل تحقق أنّ «ما بالقوّة» معقول ثان كسائر المفاهيم الفلسفيّة يطلق على موجود سابق زماناً باعتبار إمكان وجود أمر لاحق فيه أو متعلّقاً به (كالنفس التي تتعلّق بالبدن) وليس للقوّة والإمكان مهيّة جوهريّة أوعرضيّة، كما أنهما لايعبّران عن ضعف الوجود أوشدته. وقد يطلق مابالقوّة على معنى أعمّ، فيشمل كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق كالجزء المتقدّم من الزمان من حيث إمكان لحوق الجزء المتأخّر به. وأما «مابالفعل» فربما يطلق على الموجود اللاحق باعتبار لحوقه بالسابق اوتحققه في الحال، كما ربّما يطلق على ما ليس فيه قوّة أصلاً كما في المجرّدات.

٢٩٨ – قوله «وتبيّن أنّ مالوجوده قوّة...»

قد عرفت أنَّ هذا المعنى لايستنتج من البيان السابق، وكذا ما فرّع عليه.

الفصل الثالث

۲۹۹ - قوله «في زيادة توضيح لحدالحركة»

الكلام حول الحركة يقع في أمور:

الأمر الأول في تعريف الحركة. الحركة في العرف يطلق غالباً على الانتقال من مكان إلى مكان آخر وإليه يرجع الحركة في الوضع لتغيّر مكان الأجزاء، لكن معناها المصطلح في عرف الفلاسفة أعمَّ من ذلك ،فيشمل الحركة في الكيف والكم وغيرهما أيضاً. ثمّ إنّ تعريف الحركة المصطلحة لايمكن بالحدّ المنطقيّ، سواء اعتبرتُ مقولةً كما فهب إليه في التلويحات ، أو اعتبرتُ نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتألّهين وأتباعه وهو الحقّ، لعدم وجود الجنس والفصل لاللمقولات و للمفاهيم الوجوديّة التي هي من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

وقد عرّفوا الحركة بتعاريف مختلفة كمايلي:

الف — الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، أو يسيراً يسيراً، أولادفعة، ب — الحركة كمال أول لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة،

ج – الحركة موافاة حدود على الاتّصال،

د الحركة كون الشيء بين المبدء والمنتهى، أو بين القوة والفعل،

١ ــ راجع التلويحات: ص ١١.

٢- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ص ١٠٥، والتحصيل: ص ١٠٨ ع. والتحصيل: ص ١٠٨ والباحث المشرفية: ج ١، ص ٥٤٧ – ٥٥٠، والأسفار: ج ٣، ص ٢١ – ٣٠.

إلى غير ذلك ، والأحسن أن يقال: الحركة هي التغيّر التدريجيّ. فالتغيّر بمنزلة الجنس للحركة، والتدريجيّ بمنزلة الفصل لها يخرج به التغيّر الدفعيّ. ومن وجوه حسن هذا التعريف قلّة ألفاظه، وخلوه عن المفاهيم الغامضة المحتاجة إلى التبيين، أوالمشتركة المحتاجة إلى التعيين، أوالحارجة من حقيقة الحركة من غير ضرورة إلى استخدامها.

وقد حاول السيّد الأستاذ قدّس سرّه الشريف تطبيق ما أفاده في الفصل السّابق على التعريفين الأوّلين، وقد أشرنا إلى ما في ذلك من النظر، فراجع الرقم (٢٩٦).

الأمر الثاني في إثبات وجود الحركة. يبدولأول وهلة أنّ وجود الحركة لاسيّها الحركة الأمينيّة والوضعيّة يثبت بالحسّ والمشاهدة، لكن يمكن أن يقال: إنّ الذي تراه العين مثلاً هو صور مترتّبة واحدة بعد أخرى تقصل ببعضها في ظرف الإدراك، فيظن أنها متصلة في ظرف الواقع أيضاً كما في تصويرات الأفلام، فلا يثبت بمثل هذا الإدراك وجود الحركة كأمر وحدانيّ متصل في الخارج، فن المحتمل أن تكون هناك أمور ساكنة مترتّبة تنعكس في ظرف الإدراك كأمر واحد ممتدّ.

و هذه الشبهة تجري في جميع المحسوسات، والسبيل إلى دفعها هوالاستعانة بالبراهين العقلية، لكن ههنا طريقان للعلم بوجود الحركة في الجملة من غير حاجة إلى تلك البراهين: أحدهما أنّ حصول صورة إدراكية تدريجاً يعني وجود الحركة في وعاء من الواقع، فإنّ الذهن بصرف النظر عن مرآتيته لما وراءه أمرعينيّ. وثانيها أنّ تغيرالكيف النفسانيّ تدريجاً يعلم بالعلم الحضوريّ الذي لايقبل الخطاء، فيثبت به هذا النوع من الحركة.

الأمر الثالث في دفع بعض ما أورد من الشكوك حول وجود الحركة المحكم عن عدة من فلاسفة يونان يُنسَبون إلى أرض «إيليا» أنهم كانوا ينكرون الحركة كامتداد واحد غير مركب من أجزاء دفعية لاتقبل الانقسام، كما كانوا ينكرون الانقسام إلى غيرالنهاية في كل امتداد كالحظ والزمان، فكانوا يقولون بأنّ الممتدات كلها مركبة من أجزاء لا تنجزاً. فالحظ يتركب من نقاط لاطول لها، والزمان ينقسم إلى آنات لاامتدادلها، والحركة تتشكّل من سكونات متتالية لا تدرّج فيها. وحكي عن واحد منهم يسمّى «زنون الإيليائي» شبهات حول وجود الحركة أهمتها هاتان الشبهتان:

الشبهة الأولى: لوكانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من أجزاء دفعية لما وقف

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٤٩، والسفار: ج ٣، ص ٢٦-٢٨.

انقسامها إلى نهاية، فكانت كل حركة مركبةً من حركات غير متناهية، وكان لكل واحدة منها امتداد لامحالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

وقد أُجيب عنها بأنّ أجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، ووجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل وتبدئل الله وت

والأولى أن يستفصل فيقال: إن أريد بعدم تناهي الحركة عدم تناهي عدد الأجزاء فهذا اللاتناهي هو بمعنى لايقف، و كون الحركة الواحدة قابلة للانقسام إلى أجزاء لا تتناهى كذلك لايعني اجتماع الوحدة واللاتناهي في شي واحد، فإنّ الوحدة نعت الكلّ، واللاتناهي هو وصف الأجزاء الموجودة بالقوّة، كما لايوجب قابليّة انقسام الواحد إلى نصفين كونه اثنين. و إن أريد به عدم تناهي مقدار الأجزاء (الكم المتصل) بدعوى أنّه إذا كان هناك عدد غير متناه من الامتدادات لزم كون مقدار الجميع غير متناه، مع أنّ المفروض أنّ مقدار الحركة متناه، فالجواب أنّ مقدار كلّ واحد من الأجزاء هو كسرٌ مقامه عدد الأجزا، فجموع مقادير الكسور يساوي مقدار الكلّ وإن كان المقام غير متناه.

الشبهة الثانية: لوكانت الحركة غير مركبة من السكونات والأجزاء الدفعيّة لزم أن يكون المتحرّك في كلّ آن غير موجود في نقطة من المسافة وإلّا كان ساكناً فيها، مع أنّه في زمان الحركة لايكون خارجاً عن النقاط المتوسّطة بين المبدء والمنتهى، فيلزم التناقض. وهذه الشبهة هي التي دعتُ بعض فلاسفة أرو پا (هيجل) إلى القول بوجود التناقض في الأعيان وأنّ الحركة هي تناقض عينيّ!

والجواب أنّه كها لاتنقسم الحركة إلى اجزاء دفعيّة كذلك لاينقسم الزمان إلى الآنات ولا الخطّ إلى النقاط، وإنّها هي مفاهيم عدميّة تحكي عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة في الخطّ إنّها هو بفرض انقسامه إلى خطين فيسمّى منهى أحدهما ومبتدأ الآخر نقطة، وكذلك الآن بالنسبة إلى الزمان والطرف الآنيُ بالنسبة إلى الحركة. وإذا أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار اتضح معنى كون المتحرّك في كلّ آن في نقطة من المسافة، وهو أنّه لوانقطعت الحركة وكذلك الزمان والمسافة انطبقت المقاطع الثلاثة بعضها على بعض. وبهذا المعنى لايصح نني كون المتحرّك في آن مفروض في نقطة مفروضة، ولكن ليس معنى كونه فيها سكونَه و استقرارَه فيها، فتفطّن.

وهناك أمور أخرى سيأتي البحث عنها إن شاءالله تعالى.

٣٠٠— قوله «وقد تبيّن بذلك ...» سيأتي الكلام على كلّ واحد منها في محلّه.

الفصل الرابع

٣٠١ - قوله «في انقسام التغيّر»

الأولى تقديم البحث عن التغيّر على الحركة لكونه أعمَّ منها، وبالنظر إلى انقسامه إلى الدفعيّ والتدريجيّ يتحصّل تعريف للحركة بأنّها تغيّر تدريجيّ كها صرّح به الأستاذ—قدّس سرّه— ههنا، وقد أشرنا إليه تحت الرقم (٢٩٩). و جدير بالذكر أنّ تصوّر مفهوم التغيّر لايتوقف على تصوّر مفهومي القوّة والفعل، بل يكني فيه تصوّر أمرين يزول أحدهما ويحدث الآخر (الغير) مكانه، بل يكني فيه تصوّر زوال شيء وتبدّل وجوده إلى عدمه، ولهذا يكون مفهومه أوضح منها كها أنّه أوضح من سائر المفاهيم المأخوذة في تعريف الحركة.

والمتغيّر في العرف يطلق على شيء تزول عنه صفة وتحدث فيه صفة احرى، ومقتضى ذلك ثبات الذات في الحالين، ولعلّه من هذا نشأ الإشكال في الحركة الجوهريّة بأنّ مقتضاها عدم بقاء الذات، وسيأتي الكلام فيه. لكن بالتأمّل يظهر أنّ اتصاف الذات بالتغيّر إنّها هواتصاف بحال المتعلّق، والتغيّر في الحقيقة وصف لما يزول ويحدث مكانه غيره، وينسب إلى موصوفه بالعرض. ويمكن أن يعتبر التغيّر مجموع الزائل والحادث، خاصةً في ما إذا كانا جزئين لشيء واحد. وكيف كان فيصح تقسيم الموجود العام بالنظر الفلسفيّ إلى ثابت ومتغيّر.

والتغيّر قديكون بحيث يتميّز حدّ بين المتغيّر والمتغيّر إليه، فيصحّ أن يقال: إنّ في هذا الآن مثلاً زال الأوّل وحدث الثاني، وقديكون بحيث لايتميّز حدّ بينها، فلايصحّ تعيين آنٍ أونقطة لحصول التغيّر ولا طرفٍ لامتداد الزائل وحدوث الحادث. والأوّل هوالتغيّر

الدفعيّ موالثاني هوالتغيّر التدريجيّ أعني الحركة. والأستاذ – قدّس سرّه – خصّص التغيّر الدفعيّ بالمعاني الآنيّة كالاتّصال والانفصال ممّا ينتزع عن آن ابتداء أوانهاء حركة أوحركتين، ولهذا أكّد على أنّ التغيّر الدفعيّ لايتمّ إلّا بحركة، لكن تتصوّر له فروض أخرى سنشير إليها، اللّهمّ إلاّ أن يكون المراد أنّه بناءً على ثبوت الحركة في الجوهر الجسمانيّ وحركة الأعراض بتبع الجواهر لايبقي مصداق للتغيّر الدفعيّ إلّا المعاني الآنيّة، فليتأمّل.

ثم إنّه تفرض في بدء النظر صور للتغيّر:

ألف ــ زوال ذات و حدوث ذات أخرى مكانها،

ب ـ زوال جزء موجود بالفعل من الكل وحدوث جزء آخر كذلك مكانه،

ج ــ زوال جزء موجود بالقوة و حدوث جزء آخر كذلك،

د ــ زوال صفة و حدوث صفة أخرى مكانها،

ه ـــ زوال جزء موجود بالفعل منها و حدوث جزء آخر منها كذلك ،

أمّا الصورة الأولى فلا مصداق لها في الحارج، لأنّ الأجسام لا تنعدم بالكلّية، وإنّما تزول عنها صورة وتخلفها صورة أخرى.

وأمّا الصورة الثانية فمصداقها هو تبدُّل الصور، فبناءً على أنّ الصورة الأولى تفسد دفعةً وتحدث مكانها صورة أخرى تكون هذه الصورة من مصاديق التغيّر الدفعيّ (الكون والفساد) ولا ضير في القول بأنّ كلتا الصورتين متحرّكتان بحركة جوهريّة، لأنّ التغيّر الفساد) من تبدّل إحدى الحركتين بالأخرى غير التغيّر التدريجيّ في كل واحدة منها، فتفطّن.

و أمّا بناءً على كون الصور الجسمانيّة صورة واحدة سيّالة فتكون من قبيل التغيّر التعرّب، وسيأتي الكلام عليه.

وأمّا الصورة الثالثة فإنّما يتحقّق لها مصداق بناءٌ على القول بالحركة الجوهريّة، وأمّا بناءٌ على إنكارها فلا يتصوّر لها مصداق.

وأمًا الصورة الرابعة فحصداقها تعاقب الأعراض المتضادة، ولا يكون إلّا دفعيّاً.

وأمّا الصورة الحامسة فلا مصداق لها إلّا تبدّل مراتب العدد، وقدمرٌ النظر في اعتباره وصفاً حقيقياً، فراجع الرقم (١٦٠).

وأمّا الصورة السادسة فمصداقها الحركات العَرَضيّة، وهو مورد اتّفاق الكلّ.

ثمّ إنّه يمكن فرض صورة أخرى للتغيّر، وهو حدوث أمر من غيرزوال أمرآخر، أمّا في الذوات فكما في حدوث الصور المتراكبة مع بقاء الصورة النازلة السابقة، وهو من التغيّر الدفعيّ، و يصحّ اعتبار الزوال فيها بالنظر إلى زوال وصف الوحدة أوالنقص أوغيرذلك . وأمّا في الأعراض فكما في ازدياد الكم بالنمّو واشتداد الكيف، وهو من التغيّر التدريجيّ.

كُما أنه يمكن فرض صورة أخرى أيضاً، وهو زوال أمر من غير حدوث أمر آخر، أمّا في الذوات فكتبدل النبات إلى التراب بزوال الصورة النباتية مع بقاء الصورة الترابية السابقة بناءً على القول بتراكب الصور واجتماع الفعليّات، وهذا من التغيّر الدفعيّ أيضاً وإن كانت كلّ من الصور الزائلة والباقية متحرّكة بحركة جوهريّة، كمامرّ في الصورة الثانية. وأمّا في الأعراض فكانتقاص الكم بالذبول وتضعّف الكيف، وهو من التغيّر التدريجيّ، فافهم.

٣٠٢— قوله «ثمّ الحركة تعتبر تارة...»

اعلم أنّ الشيخ ذكر للحركة معنيين، وخصّ وجود أحدهما بالذهن، والآخر بالخارج!. وقد لخّص ذلك البيان في المباحث المشرقية لا ونقله في الأسفار المولات ووله مناقشات لانطيل بذكرها ونقدها. ومن هنا نشأ البحث حول الحركة التوسطية والقطعية، فقيل بوجود الحركة بمعنى التوسط في الخارج دون القطع، وقيل بالعكس، وقيل بوجود هما معاً. وقد اختلفت كلماتهم في تفسير الحركة بالمعنيين و وجه الفرق بينها، وقال السيد الداماد «الحركة التوسطية حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرّك متوسطاً بين المبدء والمنتهى غير مستقر النسبة إلى حدود ما فيه الحركة، فلا محالة أي آن يفرص في زمان الحركة تكون فيه للمتحرّك موافاة حدٍ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولابعده، فلايكون له ذلك الحد في آنين. وهذه الحالة البسيطة بحسب ذاتها، السيّالة الغير القارة بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة يقال له الحركة التوسطية على دمان ما، ولا على المسافة المويّة أصلاً... والثاني هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما

١- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء.

٢ ـ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٥٠ ـ ٥٥٤.

٣ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١ -٣٧.

بين طرفيها المبدء والمنتهى تقال لها الحركة القطعيّة، وهي تدريجيّة الوجود غير قارة الأجزاء ١» انتهى ملخّصاً.

وقد فرّق بينها أيضاً بأنّ الحركة التوسطيّة راسمة للزمان، والحركة القطعيّة واقعة في وعاءالزمان، وأنّ الأولى تكال بالآن السيّال والثانية تقدّر بالزمان.

ثم إنّه أقام ثلاثة براهين على وجود كلتا الحركتين في الحارج، وقال في بعض كلامه: «لولم يكن له أي للمتحرّك في الوجود إلّا الحركة التوسطية والآن السيّال لم يكن يتصوّر له بحسب الوجود في الحارج إلّا موافاة الحدود من دون موافاة شيء من المقادير المتصلة التي هي بينها، فيلزم لامحالة أن يكون يطفر مادام متحرّكاً بطفرات لا إلى نهاية». وقد أنكر إسناد القول بنني الحركة القطعيّة إلى كبار الفلاسفة، ونسبه إلى شرذمة من المقلّدين، واستشهد بكلمات للشيخ لإثبات أنّه قائل بالحركة القطعيّة أيضاً في الحارج ، وفي كلامه مواقع للنظر.

والذي يلوح من المتن أنّ خاصة الحركة التوسطية هي كونها ثابتة بسيطة غير منقسمة، وخاصة القطعية هي كونها متقضية تدريجاً ومنقسمة إلى أجزاء و سيأتي في الفصل الحادي عشر أنّ تصوير الآن السيّال تصوير وهميّ بجازيّ. وقدوجه وجود كلا المعنيين في الحارج بأنّ للحركة اعتبارين: أحدهما كون المتحرّك بين المبدء والمتنهى من دون اعتبار نسبة لها إلى حدود المسافة، وثانيها اعتبار نسبة الحركة إلى حدود المسافة التي يقطعها المتحرّك تدريجاً، فيؤول الأمر إلى اختلاف الاعتبار، ثمّ ذكر في آخر كلامه أنّ الصورة التي يأخذها الحيال من الشيء المتحرك شيئاً فشيئاً فتجتمع فيه صورة واحدة متصلة هي غير موجودة في الخارج، وجدير بالذكر أنّ الشيخ ركز على هذا الأمر في نفيه الحركة بغير معنى التوسّط عن الحارج، فتامّل جيّداً.

وكيف كان فني المسألة جهات من الإبهام لعلَّها تتوضَّع بتذكَّر أمور:

١- انّ المفهوم المعقول من الحركة وهي الحركة بالحمل الأولي وكذا الصورة الخيالية التي تحصل في الذهن على نعت الاتصال والاجتماع لا تكونان حركة بالحمل الشائع، فلا يكون لهما خواص الحركة الخارجية، كما هوشأن سائر المفاهيم. والظاهر أنّ هذا هوالمعنى الأول الذي أكّد الشيخ على عدم وجوده في الأعيان، حيث وصفه بالأمر المعقول.

١ ـ راجع القبسات: ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٢ راجع نفس المصدر: ص ٢٠٦ ٢١٧.

٧- انّ الحركة - كما حققها صدر المتألهين - ليست من العوارض الخارجية للأشياء بل هي من العوارض التحليلية للوجود، فمن الموجود ماهو ثابت ومنه ماهو سيال، فكما أنّ الثبات ليس أمراً عارضاً للموجود الثابت كذلك الحركة والسيلان والتدرّج ليس أمراً عارضاً للموجود السيال، وإنّها العقل ينتزع من الأول مفهوم الثبات ومن الثاني مفهوم السيلان والتدرّج والحركة، فليس بإزاء مفهوم الحركة في الخارج إلا نحو وجود الموجودات المتحرّكة. والوجود السيال وجود واحد متصل ممتذ، وليس له أجزاء بالفعل ولاحدود متميزة، وحدوث الحدّ والجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة وانفصام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لايقف إلى نهاية كما هوالشأن في كلّ امتداد و بُعد، كالحق والسطح والزمان. فلايلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها أمراً غير تدريجيّ، كما لايلزم منه وجود كون آنيّ أو أكوان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوهم. ولعلّ من هذا التوهم نشأالقول بأنّ الحركة التوسطيّة تكال بالآن الحركة التوسطيّة تكال بالآن المركة كما ربما يتوهم. ولعلّ من هذا التوهم نشأالقول بأنّ الحركة التوسطيّة تكال بالآن المركة كما ربما يتوهم. ولعلّ من هذا التوهم نشأالقول بأنّ الحركة التوسطيّة تكال بالآن المركة كما ربما يتوهم. ولعلّ من هذا التوهم نشأالقول بأنّ الحركة التوسطيّة تكال بالآن المركة كما ربما يتوهم.

٣- انّ الزمان كما حققه صدرالمتألهين أيضاً وسيأتي في الفصل الحادي عشرطيس أمراً مبائناً للأمور الزمانية ولا ظرفاً فارغاً تملأه الحوادث، بل هو في الحقيقة بُعد من أبعاد الموجودات المادّية يعبّر عن ترتب أجزائها بالقوّة، وقد اعتبروه عَرَضاً غير قارّ من أنواع الكم المتصل، ولنا في كونه مهيّة عرضيّة كلام يجري في سائر أقسام الكم المتصل أيضاً، والأشبه أنّه معقول ثان ينتزع من نحو وجود الزمانيّات بالنظر إلى ترتب أجزائها المفروضة طوليّاً بحيث لا يوجد جزء إلّا مع انعدام جزء سابق عليه. فهذاالبُعد الحاصّ يسمّى زماناً و الأشياء الواجدة له تسمّى زمانيّات، كما أنّها بالنظر إلى تغيّر ها تدريجاً تسمّى متحرّكات، ونفس التغيّر التدريجيّ يسمّى حركة، وهما مفهومان متلازمان وليس بينها عليّة ومعلوليّة بمعنى التأثير والتأثّر الحارجيّ الم

9- ان اعتبار «الكون بين المبدء والمنتهى» أو «التوسط بينها» كأمر ثابت لا يتغيّر ولا ينقسم، لا يعني إلا مفهوماً عقليًا هو الحركة بالحمل الأقليّ، وليس كليًا طبيعيًا ولا وجوداً شخصيًا خارجيًا، وأما الكون والتوسط الخارجيّ فهو أمر تدريجيّ قابل للانقسام، ولا يتّصف بالثبات والبساطة بمعنى عدم قبول الانقسام، نعم يتصف بالا تصال والوحدة، ولا ينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتبًا بعضها على بعض. فإن كان المراد بالحركة

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٩-٢٠٠٠.

التوسطية ذلك المفهوم العقلي فإنه وإن كان أمراً ثابتاً لا يتغيّر ولا ينقسم لكنه ليس أمراً خارجياً وإنها له من الحركة مفهومها بالحمل الآولي، ولا ينافي ذلك كون مصداقها أمراً متدرّجاً منقسماً بالقوّة، لتعدّد الحمل. وإن كان المراد بها الكون السيّال الخارجي فهو ليس أمراً ثابتاً لا ينقسم. ومجرّد عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود لا يصحّح ثباتها وعدم قابليتها للانقسام. فالحركة التوسطيّة كأمر ثابت غير منقسم لا تنطبق على حقيقة الحركة الخارجيّة والتي هي حركة بالحمل الشائع، ولا يجدي في ذلك اعتبار نسبتها إلى الثابتات في وعاء الدهر، كما أنه لا يصحّ جعلها بهذا الإعتبار راسمةً للزمان الذي هو عين التدرّج وعدم الثبات، إذا صحّ جعل الحركة بوجهٍ راسمةً للزمان.

والحاصل أنّ الأمريدوربين اعتبار الحركة التوسطية كمفهوم عقلي له خاصّته من الثبات والكلّية وعدم الانقسام فيلزم نفيها عن الخارج، وبين إلغاء قيد الثبات وعدم الانقسام فتصير هي الحركة القطعيّة بعينها، ولايبقي فرق بينها إلاّ بحسب الاعتبار، وليس من شأن الحكيم أن يولي عناية بمثل هذا الفرق.

وقد ظهر أنّ نني الحركة القطعيّة بمعنى الأمر الواحد المتصل المتدرّج القابل للانقسام لا إلى نهاية يؤول إلى نني حقيقة الحركة والقول بالوجودات الآنيّة المترتبة. اللّهم إلاّ أن يكون مراد النافي نني الأكوان المترتبة بحيث يعدّ كلّ واحد منها قطعاً لحدّ من المسافة، أو يكون مراده نني اجتماع أجزائها في الخارج كاجتماع أجزائها في الخيال - كما لا يبعد هذا المعنى عن كلام الشيخ - فليتأمّل.

الفصل الخامس

٣٠٣ - قوله «في مبدء الحركة ومنتهاها»

قد مرّ أن الحركة تتعلّق بستة أمور منها المبدء والمنتهى. ويمكن أن يستدلّ للزومها في كلّ حركة بما يستفاد من التعريف المشهور «انّ الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً» فهناك قوّة هي مبدء الحركة، وفعليّة هي منتهاها، والحركة هي نفس الحزوج أوالتوسط بينها. لكن يمكن أن يقال: إنّ المبدء والمنتهى إنّها يلزمان الحركة المحدودة بما أنّها محدودة لابما أنّها حركة، فلو وجدت حركة أزليّة وأبديّة — كها يقال عن حركة الأفلاك لم تحتج إلى مبدء ومنتهى. وبذلك يظهر أنّ أخذ القوّة والفعل في تعريف الحركة ليس بمعنى أنّهها طرفان لازمانِ لكلّ حركة ا، وبالنظر إلى هذا الإيهام يظهر وجه حسنِ آخر للتعريف الذي اخترناه.

ثم إنّ وجود المبدء والمنهى للحركة المحدودة ليس بمعنى أنّ جزئين منها يتصفان بهذين الوصفين، لأنّ كلّ جزء فُرض للحركة كان له امتداد قابل للانقسام لا إلى نهاية، فكان لما فُرض مبدءاً مبدء، ولمبدئه مبدء وهكذا. لكن لايلزم من ذلك أن يكون المبدء والمنهى أمرين وجوديّين واقعين في طرفّي الحركة، بل يكني اعتبار الطرفين العدميّين مبدءاً ومنهى لما كما هوالشأن في سائر الامتدادات، كالنقطة التي تعتبر مبدءاً ومنهى للخطّ.

نعم، الأمر الذي لابد من وجوده في كلّ حركة هوجهة الحركة، وتعدّد جهات الحركة أحد أمارات تعدّدها، ولعلّ اعتبار المبدء والمنتهى إنّما هو بالنظر إلى تعيّن الجهة

١ ـ راجع أواخر الفصل الأول من المقالة الثانية من الفّن الأول من طبيعيّات الشفاء.

بهما، فليتأمّل.

فالقوّة والفعل إنّها يصحّ اعتبارهما مبدءاً وغايةً للحركة بالعرض لابالذات، خاصّةً بالنظر إلى أنّ المادّة عندهم هي موضوع الحركات، وسيأتي الكلام فيه.

الفصل السادس

٣٠٤ - قوله «وهي المقولة التي تقع فيها الحركة»

ربما يظن أنّ الحركة من الأعراض التي تلحق الجواهر بلاواسطة أو بواسطة عرض آخر، ومن هنا جعلها الشيخ الإشراقي من المقولات العرضية، وربما يظن أنّ الحركة إذا نُسبت إلى المحرّك كانت من مقولة أن يفعل، وإذا نُسبت إلى المتحرّك كانت من مقولة أن ينفعل، إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها الشيخ في طبيعيّات الشفاء أ. ثمّ قال: «إنّ قولنا إنّ مقولة كذافيها حركة قديمكن أن يفهم منه أربعة معان: أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي لها قائم بذاته، والثاني أنّ المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهري لها فبتوسطها تحصل للجوهر، إذهي موجودة فيها أوّلاً كما أنّ الملاسة إنّها هي للجوهر بتوسط السطح، والثالث أنّ المقولة جنس لها وهي نوع لها، والرابع أنّ الجوهر يتحرّك من نوع الله المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير؟».

ثم إنّ تحوّل شيء الى شيء آخر يتصوّر على وجوه: أحدها أن يتحوّل من فرد من مهيّة إلى فرد آخر مع وحدة الصنف، ثانيها أن يتحوّل من صنف إلى صنف آخر من مهيّة واحدة، وثالثها أن يتحوّل من نوع إلى نوع آخر مع وحدة الجنس القريب، ورابعها أن يتحوّل من جنس قريب أو متوسّط إلى جنس آخر كذلك ، و خامسها أن يتحوّل من

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء.

٢_ راجع الثالث من ثانية الأول من طبيعيّات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٦٣ -٥٦٧،

والأسفار: ج ٣، ص٦٩–٧٥.

مقولة (جنس عال) إلى مقولة أخرى. أمّا الفرضان الأوّلان فلايوجبان تغيّراً في الذاتيّات، وأمّا سائر الفروض فيوهم تغيّر الذاتيّ و انقلاب المهيّة. وقد لاحظنا أنّ الشيخ جعل من مصاديق المعنى الصحيح لوقوع الحركة في المقولة أن يتحرّك الموضوع من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر منها، وسيأتي أنّ الحركة عند صدر المتألّهين وأتباعه تستلزم دائماً تبدّل نوع إلى نوع آخر. وكيف كان فيتساءل عن كيفيّة الجمع بين قبول هذا التحوّل وقبول القاعدة القائلة انّ تخلّف الذاتيّ وتبدّله محال.

والجواب أنّ الحركة إنّها مهيّات. فالموجود إذا كان ثابتاً انعكس في الذهن الاعتبارات اللاحقه بها بما أنّها مهيّات. فالموجود إذا كان ثابتاً انعكس في الذهن كمفهوم ما هويّ ثابت لايتغيّر ولايتبدّل، وأمّا إذا كان سيّالاً فربما ينتزع عن جميع حدود حركته مهيّة واحدة، وهذا هوالذي يعبّر عنه بتحوّله من فرد إلى فرد آخر، أو من صنف إلى صنف آخر، يعنون الفرد أوالصنف الموجود بالقوّة. وربما تنتزع عن الحدود المختلفة مهيّات متعدّدة، وعند ذلك يقال إنّه تحوّل من نوع إلى نوع آخر، لكن لايعني ذلك انقلاب المهيّة، فإنّ المهيّة بما أنّها مهيّة لم تنقلب عمّا هي عليه، وإنّها التحوّل والتغيّر واقع في حدود الوجود وينتزع من كل حدّ من حدوده مهيّة خاصّة ثابتة بما أنّها مهيّة. وأمّا التحوّل من مقولة إلى مقولة أخرى فغير واقع.

وقد يظنّ أنّ تغيّر الوجود في نفسه الذي يطردالعدم عن المهيّة، أيضاً يوجب تغيّر المهيّة، و لهذا نسبوا التغيّر إلى الوجود الناعت، كما أنّه قيل إنّ التشكيك في العرضيّات دون الأعراض. و يلاحظ عليه أنّ الوجود الناعت الذي يعبّر عنه بالمشتقّات كالمتكمّم والمتكيّف مفهوم انتزاعيّ، ولا يعقل التغيّر فيه إلّا بتغيّر منشأ انتزاعه.

والحاصل أنّ جعل المسافة بمعنى ما فيه الحركة بهي المقولة إنّما يتوجّه بالنظر إلى أنّها لا تتغيّر في أيّ حركة، فلصدق مفهومها على جميع مراتب الحركة يصحّ اعتبارها كمجرى لها.

الفصل السابع

٣٠٥ - قوله «خاصةً في الكيفيّات المختصة بالكيّات»

قدمرٌ في الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة أنّ تبدُّل الحظ المستقيم إلى المستدير ممتنع إلّا بزوال الأوّل وحدوث الثاني، فلايصحّ عدّ هذا التغيّر حركة، مضافاً إلى توقّفه على إثبات الحركة في الكم، فكان الأولى تقديم ذلك ،وسيأتي الكلام فيها.

٣٠٦ - قوله «لكنّ الطبيعة تُبدّل الأجزاء المنضمّة...»

للمعترض أن يرجع القول فيسلم تبديل الأجزاء المنضمة إلى الأجزاء الأصلية وينكركون ذلك بالحركة، بدعوى أنّ الجزء المنضم وإن حصل فيه تغيرات تدريجية لكن صورة الجزء الأصليّ إنّها تحصل فيه دفعةً، و بعبارة أخرى: عندما يستعدّللحوقه بالأجزاء الأصليّة ينعدم الكم السابق ويحدث كم جديد، فتبدّل الكم دفعيّ لاتدريجيّ \.

٣٠٧— قوله «فقد أخذ في مفهوميها التدريج...»

أخذ التدرّج في مفهوم شيء بأي نحو كان يستلزم عدم انفكاكه عن الحركة، فإذا كانت الحركة مستدعية للانقسام إلى أجزاء آنية الوجود كان الشيء الذي أخذ في مفهومه التدرّج أيضاً منقسماً إلى أجزاء آنية الوجود، لكن قدعرفت أن الحركة والتدرّج لا تقتضي الانقسام إلى أجزاء آنية، وإنّا تقتضي الانقسام إلى أجزاء ممتدة من سنخها، والجزء الآني للحركة تعبير مسامحيّ حقيقته أنّه إذا انقسمت الحركة إلى أجزاء بالفعل

١ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨٩ -٩٣.

كان كلّ جزء منها منتهياً إلى طرف آني هو في الواقع أمر عدميٌّ.

و كيف كان فقد عرفت في محلّه أنّ ما يسمّى بمقولة أن يفعل ومقولة أن ينفعل هو في الواقع معقول ثان يعبّر عن نحو العلّية والمعلوليّة بين الأمور المادّية، ولايتمّ ذلك إلّا بالحركة. فالإشكال في وقوع الحركة فيها يرجع إلى الإشكال في وقوع الحركة في الحركة، وسيأتي الكلام فيه في الفصل اللاحق.

٣٠٨ - قوله «فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهريّة ممنوع» بل لزوم الموضوع في كلّ حركة ممنوع، وسيأتي الكلام فيه في الفصل التاسع.

١ ــ راجع التعليقة، الرقم ٢٠٧.

الفصل الثامن

٣٠٩_ قوله «لكنّ المحكيّ من كلماتهم...»

من ذلك ما حكى الشيخ عن بعضهم أنّ الجوهر أيضاً منه قارّو منه سيّال ١، لكنّه أوّله بالكون والفساد، ووصفه في موضع آخر ٢ بأنّه قول مجازي، ثمّ أقام حججاً على عدم جواز وقوع الحركة في الجوهر٣.

٣١٠ ــ قوله «من أوضحها أنّ الحركات العرضيّة...»

هذا هو أوّل البراهين التي أقامها صدرالمتألّهين على وجود الحركة في الجوهر³، وهو يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما أنّ علّة الحركات العرضيّة هي الطبيعة الجوهريّة، وثانيتها أنّ علّة المتحرّك يجب أن تكون متحرّكة، فينتج أنّ الطبيعة الجوهريّة متحرّكة. أمّا المقدّمة الأولى فقد تصدّى لإثباتها في فصل مستقلّ^۵، وحاصل كلامه فيه أنّ الحركات سواءً كانت طبيعيّة أوقسريّة أو إراديّة تنتهي لامحالة إلى الطبيعة أ، واستشهد بقول الحكاء في تعريف الطبيعة أنها المبدء بالذات لحركة المتحرّكات. وأمّا المقدّمة الثانية

١ ــ راجع الثاني من ثانية الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٣ ــ راجع الثالث من ثانية الأول من طبيعيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٣، ص ١١١.

٣ـــ راجع نفس المصدر، والأسفار: ج ٣، ص ٨٥، وص ١٠٥–١٠٧، و راجع التحصيل: ص ٤٢٦،

و راجع المباحث المشرقية:ج ١، ص ٥٨٣-٥٩٣.

٤ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦١ ــ ٦٤.

۵- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦٤-٦٧.

٦ ـ سيأتي الكلام فيه في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

فاحتج لها كما في المتن بأنَّ العلَّة إذا كانت ثابتة كان معلولها ثابتاً ولم تنعدم أجزاؤه شيئاً فشئاً.

و يمكن أن يستشكل بأنّ الطبيعة إن كانت علّة للحركات العرضيّة فِلمَ لا تكون تلك الحركات دائمة بدوام الطبيعة؟ ولِمَ لا يجوز أن يستشهد بالسكونات على ثَبات الطبيعة؟

ويمكن أن يقال في دفع الإشكال: إنّ بعض الطبائع مسخَّرة لفاعل إراديّ، كالقوى المنبثة في عضلات الحيوان، ففعلها تابع لإرادة النفس المسخِّرة لها، وأمّا سائر الطبايع فأفعالها منوطة بحصول شرائط كوجود موادّ خارجيّة وأوضاع خاصة وارتفاع موانع، فالطبيعة إنّها تكون مقتضية للحركات العرضيّة لاعلّة تامّة لها.

لكن هناك إشكال أصعب دفعاً، وهو عدم ثبوت الحركات العرضية في جميع الأجسام بالضرورة، فغاية ما يثبت بهذا البيان وجود الحركة الجوهرية في الجملة. اللهم إلا أن يقال بأنّ إمكان الحركة العرضية في جميع الأجسام كافٍ لإثبات مبدء لها يصح استناد تلك الحركة المكنة الوقوع إليه على فرض التحقّق، أو يقال بأنّ الطبايع أمثال فحكمها واحد، فليتأمّل.

٣١١ - قوله «فان قيل...»

حاصل الإشكال أنّ استناد المعلول المتغيّر إلى العلّة الثابتة ممّا لامحيص عنه، فكما أنّ القائل بالحركة الجوهريّة يسند الجوهر المتحرّك بالذات إلى العلّة الثابتة فلتكن الأعراض المتغيّرة أيضاً مستندة إلى جوهر ثابت.

وحاصل ما ذكره من الجواب أنّ بين الحركة الجوهرية والحركة العرّضية فرقاً من جهة أنّ الحركة الجوهرية هي عين وجود الجوهر ومجعولة بجعله جعلاً بسيطاً، لما أنّ وجوده لنفسه، أمّا الأعراض فليس وجودها لأنفسها بل لموضوعاتها، فتكون مجعولة بجعل تأليفي ولابد من واسطة هي الجوهر.

لكن يلاحظ عليه أنّ وجود الصور الجوهريّة أيضاً للموادّ كها مرّفي الفصل الثالث من المرحلة الثانية، فإن كان ملاك الفرق هو كون وجود الأعراض للغير لجرى ذلك في الصور الجوهريّة ايضاً. قال الشيخ في التعليقات (ص ٦٤): « الجسم ليس مستقلاً بنفسه فإنّ وجوده لغيره، فالصور الجسميّة موجودة للهيولي، قائمة بها». والأولى في الجواب أن يقال حفافاً إلى أنّ الحركة لوكانت ذاتيّة للأعراض لما تخلّفت عنها إنّ تغير الفاعل

إنّما يلزم في الفاعل الطبيعيّ، والحركة الجوهريّة لمّا كانت عين وجود الجوهر لاتحتاج إلاّ الله فاعل إلهيّ يفيض وجوده الذي هوعين الحركة، وأمّا الأعراض فهي على صنفين: منها أعراض لازمة لموضوعاتها مجعولة بجعلها على ما سيأتي، ومنها أعراض مفارقة تقع فيها الحركات المشهورة، وهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ يستند إليه تغيّرها لاوجودها، والفاعل الطبيعيّ يجب أن يكون متغيّراً بتغيّر فعله، فافهم.

٣١٢ - قوله «حجّة أخرى»

ذكر في الأسفار مقدمة لهذا البرهان بين فيها أنّ العوارض المشخصة إنّها هي علامات التشخّص، وأنّ الوجود متشخّص بذاته، وإنّها تنبعث عنه انبعاث الضوء عن المضيء، ثمّ قال: «كلُّ شخص جسمانيّ يتبدّل عليه هذه المشخّصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين و غيرها فتبدُّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها، بل عينه بوجه، فإنّ وجود كلّ طبيعة جسمانيّة يُحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتّصل المتكمّم الوضعيّ المتحيّز الزمانيّ لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصيّ الجوهريّ الجسمانيّ، وهذا هوالحركة في الجوهران».

والحاصل أنَّ كلَّ شَخص من المُوجودات الجسمانيّة فَله وجود واحد متشخّص بذاته، وتنتزع عنه مفاهيم عرُضيّة هي علامات تشخّصه، وتبدّل تلك العلامات يعني تبدّلاً في ذي العلامة، وهو الجوهر الباقي بشخصه.

وهذا البيان إنها يتم بعد إثبات أنّ لكلّ موجود جسماني وجوداً واحداً هو بعينه وجود مهيّته الجوهريّة وماهيّاته العرضيّة، لا أنّ هناك وجوداتٍ منضمّة ببعضها أومتحدة اتّحاد الرابطيّ بموضوعه. وذلك هوالذي يعبّر عنه بأنّ وجودات الأعراض من مراتب وجود الجوهر أوشؤونه وأطواره. ومجرّد إثبات أنّ الوجود متشخّص بذاته لايكني مؤونته، لجواز أن يكون للجوهر وجود متشخّص بذاته، وينضمّ إليه أو يتحد به وجودات عرضيّة لكلّ منها تشخُّصه.

ولهذا ركز في المتن على أنّ الأعراض من مراتب وجود الجوهر، كمقدمة أولى للبرهان، وبينها بأنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. لكن لقائل أن يقول: إنّ الوجود للغير الذي يعبَّر عنه بالوجود الناعت ليس إلاّ عنواناً انتزاعياً يحكي عن اتحاد بين الوجودين لاوحدتها حقيقةً. فعنى العينية أن ليس هناك وجودان اثنان للعرض، لا أنّ وجود العرض عن وجود الجوهر، فتأمل.

و أسدًّ البراهين لإثبات الحركة في الجوهر هو ما أشار إليه صدرالمتألّهين في مواضع، ويبتني على معرفة حقيقة الزمان كبُعد تدريجيّ للموجود الجسمانيّ، فكما أنّ الجسم التعليميّ دليل على أنّ الجسم الطبيعيّ أمر ممتذ في ذاته يتعيّن امتداده بالجسم التعليميّ كذلك الزمان يدل على أنّ الموجود الجسمانيّ أمر متدرّج في ذاته. بل الحق أنّ الزمان ليس من العوارض الخارجيّة للأجسام، وإنّا هو مفهوم عقليّ ينتزع عن نحو وجودها التدريجيّ، و يجري ذلك في مطلق الكم المتصل كما أشرنا إليه مراراً.

قال صدرالمتألّهين: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيّين، كما أنّ الجسم التعليميّ مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان، ولها مقداران: أحدهما تدريجيّ زمانيّ يقبل الانقسام الوهميّ إلى متقدّم ومتأخّر زمانيّين، والآخر دفعيّ مكانيّ يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين. ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم، وهما متحدان في الوجود، متغايران في الاعتبار، وكما ليس اتصال التعليميّات الماذية بغير اتصال ما هي مقاديره فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجيّ الذي للمتجدّد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذاتِ الامتداد الزمانيّ كحال المقدار التعليميّ مع الصورة الجرميّة ذاتِ الامتداد المرانيّ في أبدى من تفاريق العصا.

ومن تأمّل قليلاً في مهيّة الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلّا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجيّة للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليليّة لما هو معروضه بالذات. ومثل هذا العارض لاوجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضيّة ولا معروضيّة بينها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ، وكما لا وجود له في الخارج إلّا كذلك فلاتجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره. والعجب من القوم كيف قرر واللزمان هويّة متجددة! اللهم إلّا أن عنوا بذلك أنّ مهيّة الحركة مهيّة التجدد والانقضاء لشيّ ، والزمان كميّها. ولهذا رأى صاحب التلويحات أنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهو لا يز يد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة مولاً في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة من حيث هي حركة ،

١ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٣ – ١٠٤، وص ١١٥ – ١١٨.

وقال في موضع آخر: «اعلم أنّه فرق بين الأحوال التي هي من ضرور يّات وجود الشيء ولوازم هو يّته بحيث لا يمكن خلوّالموضوع عنها وعمّا يستلزمها أومايلزمها بحسب الواقع، والأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلوّالموضوع عنها في الواقع، فالقسم الأوّل كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له إلى أن قال لا لاشبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، كها أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة «أين» سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانيّة أوالمكانيّة يمتنع بحسب وجوده العينيّ وهو يته الشخصيّة أن ينسلخ عن الاقتران بها و يصير ثابت الوجود بحيث لاتختلف عليه الأوقات ولا تتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، و عاند ظاهرة باطنّه، ولسانُه ضميرة.

فإذن كون الجسم بحيث تتغيّر وتتبدّل عليه الأوقات و يتجدّد له المضيّ والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر صوريّ داخل في قوام وجوده في ذاته حتّى يكون في مرتبة قابليّته لهذه التجدّدات غير متحصّلة الوجود إلاّ بصورة التغيّر والتجدّد إلى أن قال فإذن تبيّن وانكشف أنّ نعت التغيّر والتجدّد للأجسام و وقوعها في مقولة متى أمرً صوريّ جوهريّ مقوّم لها أومقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها أو في مرتبة وجودها وشخصيتها، وليس من العوارض التي يمكن تجرّد الجسم عنها وخلوّه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما، فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجدّدة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يتحصّل نوعيتها و يتقوم ماذتها أمراً متجدّدة الهويّة متدرّجة الكون حادثة الذات... ١٠».

والحاصل أنَّه ما من شيء جسماني إلا وينتزع مفهوم الزمان عن نحو وجوده ومن جهة انقسامه إلى أجزاء سابقة ولا حقة بالقوّة، ولا يمكن انتزاع مثل هذا المفهوم إلا ممّا كان وجوده تجدّدياً وقابلاً للانقسام إلى أجزاء سابقة ولا حقة زماناً، فوجود جميع الجواهر الجسمانيّة يكون متجدد الذات، وهو الحركة في الجوهر.

ولا يخنى أنّ هذا البرهان يثبت الحركة الجوهريّة المتشابهة الأجزاء، كما أنّ الزمان أمر وحدانيّ لا تشكيك في أجزائه إلّا من حيث التقدّم والتأخّر. وهذا لايوافق ما يقال

١ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٩٠ ــ ٢٩٥.

من لزوم الاشتداد في كل حركة، وسيأتي الكلام فيه.

٣١٣ - قوله «ان الصور الجوهرية المتبدّلة...»

سيأتي في الفصل التالي أنّ الصور الجوهرية على قسمين: قسم منها يتعاقب على المادة من دون أن تكون الصورة اللاحقة مرتبة كاملة من وجود الصورة السابقة بل بطريق اللبس بعد الخلع، وقسم منها يحصل طوليّاً بطريق اللبس بعد اللبس. وفي هذا القسم فقط يمكن أن تعتبر الصور المتواردة صورة واحدة ذات مراتب، لكن في هذا القسم أيضاً يكن منع وحدة الصور، لأنّ هذه الوحدة تقتضي أن ترجع الاختلافات إلى الضعف والشدّة، فتتحقّق مرتبة من الحيوان والنبات وآثارهما في التراب مثلاً، وأيضاً يلزم من وحدتها عدم تعين حدود بين المراتب بحيث يصحّ تمييز الأنواع عن بعضها، والواقع خلافه. فالحق أنّ لكلّ من الصور الجوهرية وجوداً سيّالاً خاصاً، وأنّ بعضها يوجد فوق بعض حالاً فيه أومتعلّقاً به. فهناك حركة جوهرية واحدة تعمّ جميع الأجسام، وتوجد فوقها صور متعاقبة أو متراكبة حسب ما تستعد لها المواد، ولكلّ واحدة منها حركتها الجوهرية الحاصة بها.

٣١٤ - قوله «والحركة على الإطلاق وإن كانت لاتخلومن شائبة التشكيك ...»

يتصور الحركة -- وهي التغيّر التدريجيّ - على ثلاثة أشكال: حركة متشابة لاتختلف بالشدة والضعف، وحركة اشتداديّة تسير من الضعف إلى القوّة، وحركة تضعّفية تسير من القوّة إلى الضعف. وتوجد أمثلتها في الحركة الأينيّة، فثال الأولى الحركة التي تكون سرعتها ثابتة، ومثال الثانية الحركة التي تزداد سرعتها شيئاً فشيئاً، ومثال الثالثة الحركة التي تنتقص سرعتها يسيراً يسيراً. ويجري هذا التقسيم فيها أيضاً باعتبار اشتداد وجود المقولة بالحركة أوتضعفه أوانحفاظ مرتبة وجوده في مراحلها. لكن بعض التعاريف التي ذكرها الفلاسفة للحركة يوحي بنني الحركة التضعفيّة بل المتشابهة أيضاً، من ذلك ما يستظهر من أول التعاريف التي ذكرنا ها تحت الرقم (٢٩٩) أن المتحرّك يصير أقوى بالحركة لما يخرج من القوّة إلى الفعل، وخاصّةً بالنظر إلى ما صرّح به الأستاذ – قدس سرّه الشريف – أنّ العلاقة بين القوّة والفعل هي العلاقة بين الضعف والشدة وبين النقص والكمال، وكذا ما يستظهر من التعريف الثاني أنّ المتحرّك يستكل بالحركة لما أقول له ومقدمة للحصول على الكمال الثاني. لكن يمكن أن يقال: إن الفعليّة إنّها كمال أول له ومقدمة للحصول على الكمال الثاني. لكن يمكن أن يقال: إن الفعليّة إنّها كمال أول له ومقدمة للحصول على الكمال الثاني. لكن يمكن أن يقال: إن الفعليّة إنّها تكون أقوى بالنسبة إلى حيثيّة القوّة التي في المتحرّك لا إلى

فعليته، وكذا الاستكمال إنها تكون بالنظر إلى تلك الحيثية. وكيف كان فقد بيتا تحت الرقم (٢٩٤) و (٢٩٧) أنّ القوة والفعل أمران قياسيّان، وأنّ الموجود بالقوة إنها يستى «بالقوّة» بالنظر إلى إمكان تبدّله إلى موجود آخر، سواء كان مساوياً له أو أقوى أو أضعف منه، و يتمّ ذلك بترك ما يجد من الفعليّة التي تزول لا عالة بانصرام الزمان ويمتنع العود إليها البتّة، ولا تكون الحركة المتشابهة عوداً إلى القوّة، ولا التضعفيّة عوداً إلى قوّة القوّة، وإنّها هما سير إلى الفعليّة التي تساوي الفعليّة الزائلة أو تنقص منها بحسب مرتبة الوجود وشدّته وضعفه.

نعم، إذا كانت الحركة إراديّة قد يكون اختيار التضعف فاقداً للمصلحة ومخالفاً للحكمة إذا لم يكن وراءه غاية أشرف، لكن مخالفة الحكمة غير الامتناع، وجميع الحركات ليست إراديّة، ووجود الغاية الحكيمة للعالم الجسمانيّ كنظام واحد لاينافي وجود الحركة المتشابهة والتضعفيّة فيه، وسيتضح وجهه عند الكلام على كيفيّة وجود الشرور في القضاء الإلميّ. وسيأتي في الفصل التالي قبول الحركة المتشابهة في الجملة.

ثم إنّ لصدر المتألّهين كلاماً استُظهر منه لزوم الاشتداد في كلّ حركة حيث قال:
«لكنّ المقولة التي فيها الحركة لابد أن تقبل الاشتداد والاستكمال، وهذا في الأين
والوضع غير ظاهر عندالناس وذلك متحقّق فيها، فإنّ كلّاً منها يقبل التزيّد والتنقّص،
وأمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أوتضعفه الله المحقق السبزواريّ في تعليقته
على صدر هذا الكلام: «... وهذا تشكيك في متن الحركة بما فيها من الاتصال
واختلاف الأجزاء، ويتفرّع عليه امتناع الحركة من الشدّة إلى الضعف بالذات، فإنّ
لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوّة تدريجاً...» وكتب السيّد الاستاذ في
تعليقته: «هذا صريح منه ره في أنه لايرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى
التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من
التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من
مشابه إلى مشابه أي مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدّة والضعف» وليت شعري
على ماذا حلوا عبارته الأخيرة «أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أوتضعفه»؟! فهذه
العبارة أمارة واضحة على أنّ مراده لزوم كون المقولة التي تقع فيها الحركة ممّا يقبل
الاشتداد والتضعّف والتزيّد والتنقّص، لا لزوم كون كلّ حركةٍ اشتداديّةً.

١_ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨٠-٨١.

٣١٥— قوله «فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة»

لعبارة «الحركة في الحركة» ثلاثة معان: أحدها أن يكون تحقق الحركة والتدريج تدريجياً، فيفرض لها حال الايصدق عليها الحركة والا السكون، وهذا واضح البطلان. وثانها أن تقصف حركة ما بوصف آخر تدريجاً، كها تقصف الحركة الأينية بازدياد السرعة أوانتقاصها، فحيثية التسارع التدريجيّ العارضة على تلك الحركة غير ما كان لها بها أنها حركة أينية، فلك أن تعتبرها حركتين اثنتين تختلفان باختلاف المبدء والمنتهى وباختلاف المبه، فالحركة الأينية يكون مبدؤها نقطة خاصة و منتهاها نقطة أخرى و تكون جهتها من اليمين إلى اليسار على الحظ المستقيم مثلاً، وأمّا ازدياد السرعة فتعتبر حركة أخرى مبدؤها درجة من السرعة ومنتهاها درجة أخرى لها، و يكون جهتها من الضعف أخرى مبدؤها درجة من السرعة ومنتهاها درجة أمر متحرّك في على متحرّك ، فيكون الله الله المحال حركة بتبع المحلّ، وحركة أخرى لها بالأصالة، كها في الصور المتراكبة على القول بها ضحركة المحلّ تكون حركة متشابهة وكذا حركة الحال بتبعه، وأمّا الحركة الأصيلة للحال فرعا تكون اشتدادية أوتضعفية. ومن هذا الأصيلة للحال فرعا تكون متشابهة أيضاً، وربا تكون اشتدادية أوتضعفية. ومن هذا القبيل وجود الحركة فرقاً بينها وبين المعنى الباطل.

٣١٦ - قوله «والإشكال في إمكان تحقّق الحركة في الحركة ...»

قال صدرالمتألّهين: «هي – أي الحركة – بعينها مقولة أن ينفعل إذا نُسبت إلى القابل، ومقولة أن ينفعل إذا نُسبت إلى القابل، ومقولة أن ينفعل إذا نُسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منها، لأنّها الحزوج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارة، لأنّها لووقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كلّ آنٍ فردٌ من تلك المقولة، فلابد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوّة، وليس لتينك المقولتين فرد آني أ...»

وفيه تصريح بأن ها تين المقولتين هما نفس الحركة، وإنّما تختلفان بالاعتبار، ولازم ذلك أن تكونا مفهومين انتزاعيّين لامهيّتين حقيقيّتين، كما أشرنا إليه سابقاً، فراجع الرقم (٢٠٧) و الرقم (٣٠٧). ثمّ إنّه بيّن عدم إمكان الحركة فيهما التي هي في معنى الحركة في

١_ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٧٧-٧٩، والتحفيل: ص ٤٢٩.

الحركة بأنّ الحركة خروج عن هيئة، فإن كانت تلك الهيئة غير قارة لم يتحقّق خروج عنها بل كان الخروج إمعاناً فيه، وهذا ما أشارإليه سيّدنا الأستاذ بقوله «على أنّ لازم الحركة...» وقال السبزاواري في تعليقته على هذا الموضع من الأسفار «لأنّ الهيئة الغير القارة لكلّ فرد منها أجزاء غير متناهية، فني الان لا يمكن للموضوع الخروجُ منها، فليلبث في كلّ منها زماناً، فيلزم السكون فيها لعدم التبدّل فيها» ويمكن توضيحه بأنّ مبدء الحركة أمر آني ينطبق على الآن الذي هو مبدء زمانها، وتحقّق الحركة إنّها هو بالخروج عن ذلك المبدء الآني، وأمّا على فرض وقوع الحركة في الحركة فيلزم أن يكون المهدء أمراً زمانياً تدريجي الوقوع، فلم يكن شروع الحركة بالخروج عنه بل بالإمعان فيه، و حيث ان الحركة هي الحركة هي الخروج فلايتحقّق لها شروع.

وكيف كان فالظاهر أنّ مراده بنني الحركة في الحركة هوالمعنى الأوّل الذي أشرنا إليه آنفاً، و يكني لإبطاله أن يقال: يلزم منها أن يفرض للمتحرّك حال لايكون فيه متحرّكاً ولاساكناً. لكنّ الأستاذ —قدّس سرّه— وجّه الإمعان في الحدود بحصول البطء في الحركة، ممّا يمكن إرجاعه إلى المعنى الثاني من المعاني التي ذكرناها للحركة في الحركة، فليتأمّل.

وأمّا قوله «وبالجملة معنى الحركة النحاب» فالمراد به أنّ الحركة لو تقطّ عت لصدق على مقاطعها مفهوم التي تقع الحركة فيها، لكنّه لايصدق على مقاطعها مفهوم أن يفعل أو أن ينفعل كما لايصدق عليها مفهوم الحركة. وهذا الوجه أيضاً ينني الحركة في الحركة بالمعنى الأوّل، لكنّه لمّا كان موهماً لنني سائر المعاني تصدّى الأستاذ الحركة بالمعنى الأوّل، لكنّه لمّا كان موهماً لنني سائر المعاني تصدّى الأستاذ الحركة بالمعنى الذي نسلّم هو لزوم انتهاء الحركة إلى أفراد آنيّة ولو مع الواسطة، وذلك حاصل في الحركة على الحركة، فافهم.

٣١٧ ـ قوله «فإذ كانت هي موضوع الحركة العاقة...»

يلاحظ عليه مضافاً إلى عدم ثبوت المادة كقوة لافعلية لها أنّ الوحدة المبهمة للمادة لا تقتضي كون العالم بأجعه حقيقة واحدة سيّالة، كيف وقد صرّح —قدّس سرّه — بأنّ المادة في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة، فالأولى أن يستدلّ بكثرة الصور على كثرة المادة وكثرة الحقايق السيّالة في العالم. اللّهم إلّا أن يقال إنَّ وحدة الصورة قد ثبتت بالبيان السابق، لكن قد عرفت النظر فيه، فراجع الرقم (٢٩٥) و (٣١٣). نعم، الوحدة الا تصالية للأجسام تُثبت وحدة الحركة المتشابهة فيها، لكنّها لا تنافي الكثرة الحاصلة بتكثر الصور المتعاقبة والمتراكبة، فتفطّن.

الفصل التاسع

٣١٨ - قوله «قد تبيّن أنّ الموضوع لهذه الحركات هوالمادّة»

اعلم أنّ للموضوع اصطلاحاً في المنطق، وهو جزء القضية الذي يحكم عليه؛ واصطلاحين في الفلسفة بينها عموم وخصوص مطلق، فالاصطلاح العام يشمل الجوهر بما أنّه معروض للأعراض، والمادّة التي تحلّ فيها الصورة، والاصطلاح الحاص يختص بالأخير. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «يقال» «موضوع» لكلّ شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وقد كان له، و يقال «موضوع» لكلّ علّ متقوم بذاته مقوم لما يحلّ فيه — كما يقال «هيولى» للمحلّ الغير المتقوم بذاته بل بما يحلّه — و يقال «موضوع» لكلّ معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب» أ.

فإن أريد بموضوع الحركة موضوع القضية التي يحمل فيها الحركة عليه، فالموضوع بالذات هوالوجود ويحمل عليه الحركة كعارض تحليليّ، وتحمل على المهيّة والمقولة بعرض الوجود. وإن أريد بموضوع الحركة موضوع العرض فذلك يختص بالحركات العرضيّة بما أنّها أنحاء وجودات الأعراض، ولايصحّ التساؤل عن موضوع الحركة الجوهريّة بهذا المعنى، وإن وقع السؤال كان الجواب بالسلب التحصيليّ. وإن أريد به على الصور الجوهريّة السيّالة اختص وجود الموضوع بحركاتها خاصةٌ، فتبقى حركات المواذ بلا موضوع، إلّا على القول بثبوت المادة التي لافعليّة لها ونني إسناد الحركة إليها لعدم تحصلها بذاتها، فتأمّل.

١ ــ راجع رسائل ابن سينا: ص ٩٤.

وكيف كان فإطلاق الموضوع على المادة إنّها هو باعتبار حلول الصورة فيها لا باعتبار حركة الصورة، فالحركة بما أنّها حركة لاتقتضي موضوعاً أصلاً. وتوهّم لزوم الموضوع لكلّ حركة إنّها نشأمن توهّم كون الحركة من العوارض الحارجيّة.

٣١٩— قوله «**ولا فعليّة إلّا واحدة»** قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٧٩) و (٣١٣).

٣٢٠ ــ قوله ((أوَّلاَّ أنَّ الحركة في القسم الثاني بسيطة»

بل في هذا القسم أيضاً توجد حركتان: إحداهما للجسم المتحصّل بما أنّه جسم، وهى حركة متشابهة دائماً، و ثانيتها للصورة المنطبعة في الجسم بناء على جوهر يتها. و أمّا في القسم الأوّل فربما توجد حركات كثيرة بناء على تراكب الصور.

٣٢١ ــ قوله «فني كلّ حدّ من الحدود...»

إن أريد بأنّ مجموع الفعلية والقوّة يصير قوّةً لفعليّة الحدّ اللاحق، بقاء الفعلية السابقة بعد حدوث اللاحقة أيضاً كان اعترافاً بتعدّد الفعليّات، و إن أريد أنّ الفعليّة السابقة لا تبقى على نعت الفعليّة بل تندمج في الصورة اللاحقة وتملك الأخيرة آثارها، فهو ممنوع كما مرّ الكلام فيه، مضافاً إلى أنّه يستلزم كون الموضوع في الحركات الطوليّة أيضاً نفس المادّة الأولى.

٣٢٢ قوله «الامعنى للجركة النزولية»

قدمر الكلام فيه تحت الرقم (٣١٤) وأمّا تسمية الحركة التضعفيّة حركة بالعرض فكأنّه في غير محلّه، لأنّ حقيقة الحركة ليست إلّا التغيّر التدريجيّ وهي موجودة في الحركة التضعفيّة أيضاً. ومع فرض الإصرار على سائر التعاريف والالتزام بكون الحركة اشتداديّة دائماً يبقى السؤال عن حقيقة هذا التغيّر التدريجيّ النزوليّ من الوجهة الفلسفيّة. نعم، قد تكون غاية هذه الحركة مقصودة بالعرض أو بالتبع، لكن لايقتضي ذلك كون الحركة بالعرض. وأمّا دعوى تشافع هذه الحركة بحركة اشتداديّة في جميع الموارد فمنوعة، ومع التسليم فلا يوجب ذلك سلب حقيقة الحركة عنها.

٣٢٣ - قوله «انّ الحركة أيّاً ماكانت...»

يلاحظ عليه أوّلاً أنّ المبدء والمنتهى يختصان بالحركة المتناهية، وثانياً أنّ المبدء والمنتهى فيها بالذات هما طرفاها العدميّان\، وثالثاً أنّه على فرض قبول المادّة كمبدء للحركة وقبول الفعليّة المحضة كغاية لها إنّها يتّجه ذلك في الحركات الطوليّة الاشتداديّة دون الحركات العرضيّة المتشابهة، ورابعاً أنّه يتوقّف على وحدة تلك الحركات الطوليّة، وقد عرفت النظر فيها\.

١ ــ راجع التعليقة، الرقم ٣٠٣.

٢ راجع التعليقة، الرقم ٢٩٥ و ٣١٣.

الفصل العاشر

٣٢٤ - قوله «في فاعل الحركة»

قد ظهر ممّا سبق أنّ الفاعل يقال على معنيين الحدهما الفاعل الإلهيّ الذي يفيض وجود معلولاته، وثانيها الفاعل الطبيعيّ الذي يستند إليه تغيّر الأجسام في أعراضها. فالحركة الجوهريّة لمّا كانت عين وجود الجوهر لاتحتاج إلّا إلى فاعل إلهيّ معط للوجود. وأمّا الحركات العرضيّة فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ أيضاً الموضيّة فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ أيضاً الموضيّة فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ أيضاً الموضية الأولى على وجود الحركة في الجوهر على مامرّ بيانه، فراجع الرقم (٣١٠) و (٣١١).

ثم إنّهم أقاموا حججاً على لزوم الفاعل الطبيعي للحركات العرضيّة"، وناقش الإمام الرازي في جملة منها أ، و أجاب عليه صدرالمتألّهن ه، ولا نطيل بذكرها ونقدها.

٣٢٥— قوله «إذ لوتخلّل الجعل...»

قدمر الكلام في القاعدة المشهورة القائلة «انّ الفاعل الجسمانيّ لايفعل إلّا بمشاركة المادة والوضع» تحت الرقم (٢٨٤). وأمّا الاستدلال بها لإثبات كون الأعراض اللازمة

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٥-١٦.

٢_ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٨، و ص ٦٤.

٣- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفيّ الأول من طبيعيّات الشفاء، والأسفار: ج ٣، ص ٤١.
 ٤- راجع المباحث المشرقيّة؛ ج ١، ص ٥٥٤-٥٦١.

۵ـــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢–٤٦.

مجعولةً بجعل موضوعاتها دون الأعراض المفارقة، فيرد عليه أن لاملاك للفرق في مقتضى تلك القاعدة، فإذا كان من شرط التأثير الجسماني حصول وضع بين الفاعل والمنفعل لم يجز اعتبارالأعراض المفارقة أيضاً معلولةً لموضوع اتها، واختص ذلك بالحركة القسرية بناء على استنادها إلى القاسر، فافهم.

ثم إنّه بناءً على كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر أيضاً يلزم أن تكون بأجمعها مجمولة بجعل واحد من غير فرق بين العرض اللازم والمفارق، و عليه فلا تتم الحجّة الأولى على وجود الحركة الجوهريّة، ولو فُصّل بينها لم تتمّ الحجّة الثانية، إلّا أن يقال: إنّ وجود العرض مطلقاً مجمول بجعل الجوهر، لكن تغيّره مستند إلى الطبيعة الجوهرية، فتأمّل.

٣٢٦ قوله «فلأنّ القاسر ربما يزول...»

يمكن أن يقال: إنّ القاسر بالذات أمر يدخل في المقسور و يبتى فيه مادامت الحركة باقية، و يؤيّده مايقول علماء الفيزياء اليوم من انتقال الطاقة إلى الجسم المتحرّك.

الفصل الحاديعشر

٣٢٧ قوله «في الزمان»

إنّ للناس في الزمان أقوالاً مختلفة جدّاً بين من يقول إنّه هوالله —سبحانه و تعالى عمّايصفون — و من يقول إنّه جوهر جسماني هوالفلك ، و من يقول إنّه مقدار الوجود، و من يقول إنّه مقدار حركة الفلك الأقصى ، و من يقول إنّه مقدار الحركة مطلقاً ، إلى من يقول إنّه أمر منتزع عن ذات البارئ — جلّ وعز — و من يقول إنّه أمر موهوم أ . والمشهور بين الفلاسفة أنّه كم مقصل غيرقار يعرض للجسم بتوسط الحركة ، و اختاره الشيخ و استدل عليه بما حاصله أنّ للحركة مقداراً تتقدّر به ، و تتعيّن درجة سرعتها و بطئها بالنظر إليه ، وهو الزمان أ .

و ذكر صدرالمتألّهين لإ ثبات وجودالزمان برهانين ": أحدهما على طريقة الطبيعيّين، و هوماذكره الشيخ في الشفاء، و ثانيهما على طريقة الإلهيّين، وهوماذكره في المتن. وقد اعتبره تارة عرضاً غيرقارّمن مقولة الكم، و ربما أردفه بمقولة متى، و تارة جعل فاعله نفس الفلك الأقصى أ. إلا أنّ ما انتهى إليه رأيه هومانقلنا عنه تحت الرقم (٣١٢) من أنه من العوارض التحليليّة للوجودات السيّالة، و التي لا وجود لها في الأعيان إلاّ بنفس وجود معروضاتها، كما أنّ الحركة كذلك، ولازمه أن يكون لكلّ متحرّك زمان يخصّه كماصِرّح به في المتن.

١-راجع العاشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء، والاسفار: ج ٣، ص ١٤١ – ١٤٨، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٢ – ٦٥٣.

٧-راجع الحادى عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٤٥٣.

٣- راجع الاسفار: ج٣، ص ١١٥. ٤- راجع الاسفار: ج٣، ص ١٢٣.

٣٢١ الفوَّة والفعل

٣٢٨ - قوله «والحركة التوسطية منطبقة عليه بواسطة القطعية»

قدعرفت أنّ الحركة التوسّطية كأمر غيرمنقسم لاوجود لها في الخارج، وأما العنوان المنتزع من المتحرّك وهو الكون بين المبدء والمنتهى فإنّما يصدق عليه بوساطة الحركة القطعيّة. ٣٢٩ قوله «وتبيّن أيضاً أنّ تصو يرالتوسّطى من الزمان...»

قدمر أنّ الحركة القطعيّة تنطبق على الزمان بلاواسطة ، فاعتبروا للحركة التوسطية بما أنّه أمر بسيط غيرمنقسم أمراً تنطبق عليه بلاواسطة بحذاء الزمان للحركة القطعية ، وسمّوه بالآن السيّال والزمان التوسطيّ ، وشبّهوه بنقطة رأس الخروط التي تمرّ بوحدها على نقاط الخطّ ، و بالواحد الساري في مراتب العدد. وقد عرفت حال العرش فضلاً عن النقش .

· ٣٢ - قوله «ولازمه تحقق مادة مشتركه بينها»

بناءً على أنّ زمان كلّ متحرّك أمرقائم بنفس ذلك المتحرّك لا يبقى للزمان المشترك بين الحركتين إلاّ زمان متحرّك آخر أطول امتداداً منها فينطبق زمان كل منها على جزئه، ولست أفهم كيفيّة استلزام ذلك لوجود مادّة مشتركة بينها، إلاّ أن يراد باشتراكها شمول زمانها لزمان كلتا الحركتين، أو يراد تحقّق كلتا الحركتين في موضوع واحد، فليتأمّل.

٣٣١ قوله «تنبيه»

قال الشيخ في الشفاء: «وأمّا الأمور التي لا تقدُّم فيها ولا تأخّر بوجه فإنّها ليست في زمان، و إن كانت مع الزمان، كالعالم فإنّه مع الخردلة وليست في الخردلة، وإن كان شيئاً له من جهة تقدّم وتأخّر، مثلاً من جهة ماهو متحرّك، وله جهة أخرى لايقبل التقدّم والتأخّر، مثلاً من جهة ماهو ذات وجوهر، فهو من جهة مالايقبل تقدّماً وتأخّراً ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان. والشي الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هوالدهر، وكلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر، وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كها هو مع كلّ وقت بعد وقت على الا تصال، فكان الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات. ونسبة هذه المعيّة إلى الدهر كنسبة تلك المعيّة إلى الزمان. و نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض والمعيّة التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر. و يشبه أن يكون أحق مايسمّى به السرمد. وكلّ استمرار وجود بعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد» المنه في غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد» الأسمر في غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد» المناهد عنور في المناهد فوقت فوقت هوالسرمد، وكلّ استمرار وجود بعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد، الهيئة المن غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد، الهيئة المن غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد، المناهد المناهد المنه المناهد وحد المنه المناهد من غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد، المنه المناهد المنه المناهد المنهد وحد المنه المنهد المنهد وحد المنه والمنه المنهد في في المنهد وحد المنه وحد المنهد المنهد وحد ا

وقال في عيون الحكمة: «وذوات الأشياء الثابتة وذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة

١ ــ راجع الثالث عشر من ثانية الأول من طبيعيّات الشفاء.

والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان ونسبة ما الزمان وليس في الزمان [إلى الزمان من جهة مامع الزمان] هوالدهر، ونسبة ماليس في الزمان إلى ماليس في الزمان من جهة ماليس في الزمان، الأولى أن يسمّى السرمة، والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر» أ.

وقال في التعليقات: «العقل يفرض الله ثلاثة أكوان: أحدها الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيّرة التي يكون لها مبدء ومنتهى، و يكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون متقضيّاً و يكون دائماً في السيلان وفي تقضّي حال وتجدّد حال. والثاني كون مع الزمان و يستى الدهر، وهذا الكون محيط بالزمان، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنّه ينشأ من حركة الفلك ،وهو نسبة الثابت إلى المتغيّر، إلّا أنّ الوهم لا يكنه إدراكه، لأنّه رأى كلّ شي في زمان، ورأى كلّ شي يدخله «كان» و «يكون» والماضى والحاضر والمستقبل، ورأى لكلّ شي متى، إمّا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

وقال في التحصيل: «وهذه المعيّة إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر، وهو محيط بالزمان. و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقُّ مايسمّى به السرمد، بل هذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعيّة كأنّها متى الأمور الثابتة، وكون الأمور الزمانية في الزمان مثالها. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لافي الوهم ولافي الأعيان، وإلّا كان مقدار الحركة» أ.

وقال في القبسات: «للحصول في نفس الأمر أوعية ثلاثة: فوعاء الوجود المتقدّر السيّال أو العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة، زمان؛ ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدّر واللاتقدّر، للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاق متن الواقع، دهر؛ ووعاء بحت الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغيّر مطلقاً، والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعليّة المحضة

١ ــ راجع عيون الحكمة: ص ٤٢.

٢ في القبسات: يدرك.

٣-راجع التعليقات، ص ١٤١ - ١٤٢، و ص ٤٣.

٤ – راجع التحصيل: ص ٤٦٣.

من كلّ جهة، سرمد. وكما الدهر أرفع وأوسع من الزمان فكذلك السرمد أعلى وأجلّ وأقدس وأكبر من الدهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح أحقُّ الأسماء وأجدرها به الحدوث الدهريّ» ١.

وتنقدح حول هذه الكلمات وأشباهها أسئلة كمايلي:

1— هل الدهر اسم لوعاء الثابتات أو لنسبة الثابثات إلى المتغيرات؟ وبعبارة أخرى: هل الدهر هو بإزاء الزمان للمتغيّرات أو بإزاء «متى» التي تعدّ من المقولات النسبيّة؟ والجواب أنّه اسم للوعاء الذي يعتبر بإزاء الزمان، لكن حيث لم يوجد لفظة للدلالة على المعنى النسبيّ بإزاء متى أطلق الدهر على ذلك المفهوم النسبيّ أيضاً، وكذلك السرمد.

Y— هل للثابتات وعاء حقيقي كالزمان للمتغيّرات أو إطلاق الوعاء هناك إطلاق مجازي؟ والجواب أنّه و إن كان ظاهر بعض الكلمات أنّ للثابتات وعاءاً حقيقياً أيضاً لكنّ الحق أنّه نحو من التجوّز، كما أنّ إطلاق ألفاظ العالم والصقع والساحة ونحوها أيضاً كذلك . بل الحق أنّ الزمان أيضاً ليس وعاءاً حقيقياً للمتغيّرات، بل هو عبارة عن بعد من أبعاد الماذيّات، كما مرّ الكلام فيه. والحاصل أنّ الدهر بمعناه الفلسفيّ (لا اللغويّ) مفهوم ينتزعه العقل من نحو ثبات الوجود في الثابتات و يعتبره كوعاء لها، كما أنّه ينتزع مفهوم الزمان من نحو الوجود السيّال، و يعتبره كوعاء للمتغيّرات بما لها من الحركة والسيلان.

 ٣ هل الذي ينسب إلى الدهر والسرمد هوالمعيّة فقط، أو يصحّ نسبة التقدّم والتأخّر إليها أيضاً؟

والجواب أنّه لا يعقل التقدّم والتأخّر في نفس السرمد والدهر، لعدم انقسامها إلى أجزاء بالقوّة، وكذا في ماينسب إليها كوعائين، فليس مثلاً بين الجرّدات تقدّم و تأخّر دهر يّان، و إنّها يكون بينها معيّة دهريّة فقط. وأمّا بين السرمد والدهر والزمان فظاهر كلام الشيخ وتلميذه أنّ النسبة بينها هي المعيّة، فالنسبة بين السرمد والدهر معيّة سرمديّة، والنسبة بين الدهر والزمان معيّة دهريّة، وكذا بين ماينسب إليها. لكنّ السيّد الداماد ينسب نوعاً من التقدّم والتأخّر إليها، فيجعل السرمد متقدّماً على الدهر تقدماً

١- راجع القبسات: ص ٧، و راجع في ما يتعلق بذلك المباحث المشرقية : ج ١، ص ٦٤٥، وتعليقة صدر
 المتألّهين على إلميّات الشفاء، ص ١٥٧.

سرمديّاً، ويجعل الدهر متقدّماً على الزمان تقدّماً دهريّاً. ومن هنا فإنّه ينسب الحدوث الدهريّ إلى الفلك الأقصى ونفس الزمان ، ويخصّ الحدوث الزمانيّ بالحوادث الواقعة في وعاء الزمان. ويمكن توجيهه بحيث لاينافي المعيّة بأنّ الدهر مثلاً أوسع من الزمان فيصحّ اعتبار شموله وإحاطته بالزمان من جهة البدء وهوالتقدّم، ويصحّ اعتبار إحاطته عليه من جهة المنتهى وهوالتأخر، كما يصحّ اعتبار وجوده مع وجود الزمان، وهو المعيّة. وهذا نظير مايقال في معنى قوله تعالى «هو الأوّل والآخر» وقوله سبحانه «وهو معكم أينا كنتم». كما أنّه يمكن تأويل تقدم السرمد على الدهر وتقدم الدهر على الزمان إلى التقدم الرّبيّ أو الذاتي، فليتأمّل.

٤ هل الدهر مختص بنسبة الثابتات إلى المتغيرات أو يشمل نسبة الثوابت بعضها إلى بعض؟

والجواب أنّ الدهر بمعنى الوعاء يختص بالثابتات الممكنة، كما أنّ السرمد بمعنى الوعاء يختص بالواجب تعالى وتقدس ٢. وأمّا معناهما الإضافيّ فالدهر عبارة عن نسبة الثابتات الممكنة أو جميع الثوابت حتى الواجب تعالى إلى المتغيّرات، كما أنّ المعنى الإضافيّ للسرمد يختص بنسبة الواجب سبحانه إلى سائر المجرّدات. وأمّا نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض فربما يقتضي إطلاق كلماتهم كونه من السرمد، لكنّ الأولى جعلها من الدهر، فن الغريب جعل وعاء المجرّدات هوالدهر وجعل نسبة بعضها إلى بعض من السرمد!

۵ - هل المراد بالثابتات في كلماتهم هذه هوالمفارقات أو أعمُّ منها؟

والجواب أنّ الثابتات في كلمات الشيخ ومن يحذو حذوه تشمل الجواهر المادية في الجملة، وعلى الأقل تشمل الفلك ، وقد صرّح به في التعليقات. ومنشأ ذلك أنهم يجعلون الفلك فاعلاً للزمان وراسماً له بحركته، فلايكون الفلك نفسه واقعاً في وعاء الزمان بل هو موجود مع الزمان معيّة دهريّة. والسرّ فيه أنّ الزمان هو مقدار الحركة، والحركة عندهم تختص بالأعراض، فالذي يصحّ اعتباره راسماً للزمان العام هوالحركة الوضعيّة للفلك ، وأمّا جوهر الفلك فلا حركة له فلا زمان له يعلى هذا فبناءاً على القول بالحركة

١ ـ راجع القبسات: ص ١٨، و راجع نفس المصدر: ص ٨٧ ـ ٩٠ .

٢ راجع القبسات: ص ١٦ -١٧.

٣ راجع التعليقات: ص ١٣٩.

الجوهريّة وجعل الزمان بُعداً من أبعاد الجواهر المادّية تنحصر الثابتات في الجرّدات، فتفطّن.

٦- هل للمتغير وجه ثباتٍ ينسب إلى الدهر أولا؟ وعلى الثبوت فما هو معنى ذلك الوجه؟

والجواب أنّ للجواهر الماذية وخاصةً جوهر الفلك —عندالشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهرية— حيثيتين: حيثية ذات الجوهر، وحيثية كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثية الذات هي حيثية الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حيثية التغيّرات العرضية فتنسب إلى الزمان. وأمّا القائلون بالحركة الجوهرية فني كلماتهم ايضاً مايدل على وجود الحيثيتين لبعض الموجودات، منها ماصرّح به صدر المتألّهين من أنّه مامن شئ إلّا وله نحو من الثبات، وإن كان الثباتُ ثبات التغيّر!. ويمكن تقريبه بأنّ المتغيّر إنّا يكون متغيّراً بلحاظ تبدّل أجزائه المفروضة أو تبدّل أوصافه، و أمّا وصف التغيّر فلايكون متغيّراً، بل هو ثابت له. وهذا الثبات لابد من نسبته إلى الدهر الذي هو وعاء الثابتات.

و يلاحظ عليه أنّ ثبات وصف التغيّر إنّها هو باعتبار وجود مفهومه في الذهن، وأمّا التغيّر الخارجيّ بالحمل الشائع.

ويمكن تقريبه بوجه آخر، وهو أنّ وقوع كلّ حادثُ زمانيّ في زمانه الخاصّ به ثابت لا يزول عنه، و يرجع إلى نسبته إلى الثابتات. وبناءاً عليه فيحمل ذلك الكلام على أنّ وجه ثبات كلّ متغيّر هو نسبته إلى الثابتات، ومن هذه الحيثيّة تجتمع المتفرّقات في وعاء الدهر، فيصح أن يقال انّ لهامعيّة دهريّة من جهة ثباتها.

ثم إن لهذا الكلام تأويلاً آخر، وهو أن للمتغيرات صوراً ملكوتية ثابتة فعية بعضها لبعض تكون باعتبار تلك الصور دهرية ٢. لكن تلك الصور أمور ثابتة ليس لها حيثية التغير أصلاً.

وممّا يتصوّر له حيثيّتان بوجه خاصّ النفس، فإنّ لها وجهين: وجهاً إلى المفارقات، ووجهاً إلى المفارقات، ووجهاً إلى البدن والماديّات. فبالنظر إلى تجرّد ذاتها تنسب إلى الدهر وهو وجهها الثابت، وبالنظر إلى تعلّقها بالبدن تنسب إلى الزمان، وهو وجهها المتغيّر، فتفطّن.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٣.

٢ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٤ -١٠٥.

تعليقة النهاية

٣٣٢ قوله «ويسمّى السرمد»

قد عرفت أنّ الأولى جعلُ نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض من النسب الدهرية. نعم، نسبة الواجب إلى سائر المجرّدات سرمديّة. والمراد بالكلّيّ في كلامه هذا هوالمصطلح في باب الوجود، لا ماينطبق على كثيرين، فتبصّر.

٣٣٣ قوله «وليس بإزاء هذه المعيّة...»

قد عرفت صحة اعتبار التقدّم السرمديّ للواجب على جميع المخلوقات، وكذا اعتبار التقدّم الدهريّ للمجرّدات على الحوادث، لكنه لاينني المعيّة السرمديّة والدهريّة، لاختلاف الاعتبارين. والمعيّة و إن كانت لا تُقابل التقدّم ولا التأخّر بالذات، إلّا أنّها لاتجامع شيئاً منها من جهة واحدة، لأنّ كلّاً منها يقابلها بالعرض لكونه مصداقاً لسلب المعيّة وعدم التقارن. وسيجيء تتمّة الكلام.

الفصل الثاني عشر

٣٣٤ قوله «في معنى السرعة والبطء»

من المفاهيم المتعلقه بالحركة مفهوم السرعة، و يُعنى بها ثلاثة معان: أحدها ما يحصل من نسبة المسافة التي يقطعها المتحرّك إلى زمان قطعها، وهو لازم كلّ حركة، و يتراوح فى ما بين الصفر واللانهاية، لأنّ معنى كون السرعة صفراً عدم حصول القطع في أيّ زمان، وهو السكون، ومعنى كون السرعة غير متناهية تحقّق القطع بلازمان، وهو الطفرة الدفعيّة لا الحركة التي هي التغيّر التدريجيّ. والسرعة بهذا المعنى أمر تشكيكيّ يتصف بالشدة والضعف، ولا يقابل البطء كما أشار إليه في آخر الفصل.

وثانيها السرعة في مقابل البطء، و يتحصّل معناها بالمقايسة بين حركتين مختلفتين من حيث شدّة السرعة ببالمعنى الأوّل وضعفها، فالحركة الشديدة السرعة بالقياس إلى غيرها تسمى سرَيعة، والأخرى بطيئة. ولايعقل أن تتصف حركة واحدة مقيسة إلى حركة خاصّة أخرى بالسرعة والبطء كليها، فالمفهومان متقابلان. وحيث إنها وجوديّان ولايتصوّر أحدهما إلّا مع تصوّر الآخر و بالقياس إليه فها متضايفان.

ووزانُ السرعة في مفهوميها هذين وزانُ الطول، فإنّه قد يستعمل بمعنى الامتداد اللازم في كلّ خطّ، وقد يستعمل في مقابل القِصَر و بالقياس إليه.

وثالثها ازدياد السرعة شيئاً فشيئاً، و يعبر عنه بالتسارع في مقابل التباطؤ. وقدم تحت الرقم (٣١٥) أنّه يصح اعتباره حركةً على الحركة، وإن شئت قلت: السرعة كيفيّة للحركة، والتسارع حركة اشتداديّة في هذه الكيفيّة، كما أنّ التباطؤ حركة تضعفية فيها. وكان الاستاذ ــقدس سرّه ــ قد وعدنا في الفصل الثامن أن يبين لنا أنّ الحركة في

الحركة، توجب بطئاً في الحركة ، ولكن لم يحالفه التوفيق. والذي نتصور في تقر يبه وإن كان بعيثاً عن مساق كلامه أن تتباطأ الحركة لتضقف القوة المحرّكة أولمعارضها بقوة أضعف منها، فيعتبر التباطؤ حركةً نزوليّة لكيفيّة تلك الحركة. لكن من الجدير أن يقال: إنّ الحركة على الحركة قد توجب ازدياد السرعة أيضاً، وذلك عند اشتداد القوّة المحرّكة أوتعزّزها بقوّة موافقة لها من حيث الجهة، فليتأمّل.

٣٣٥_ قوله «فهما وصفان إضافيّان غير متقابلين»

قد عرفت أنهًا وصفان متضايفان، وبالتالي فهما متقابلان، ومجرّد اتّصاف حركة واحدة بهما لاينافي تقابلهما لتعدّد الاعتبار، كما أنّ اتّصاف شخص واحد بالأب من جهة وبالابن من جهة أخرى لاينافي تقابلهما.

٣٣٦ قوله «لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين» ٢

قد مرّ تحت الرقم(٢٢٤،١٩٣،١٩٢) أنّ عروض الإضافة ذهنيّ، وأنّ التضايف يكون في الواقع بين الإضافتين، فتلازم المضافين إنّها يلزم في الذهن وعندالتعقّل،ولاينافي ذلك انفكاكها في الخارج عن بعضها، كما في تضايف المتقدّم والمتأخّر الزمانيّين ".

١ ـ و راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٣،ص ١٩٩٠

٢_ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٨، و راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ٦٠٥.

٣ قال الشيخ في التعليقات (ص ٩١): «المتضايفان من حيث هما متضايفان متكافئان في اللزوم
 لافي الوجود» و راجع نفس المصدر: ص ١٤٣.

الفصل الثالث عشر

٣٣٧_ قوله «في السكون»

الغرض من هذا الفصل بيان مفهوم السكون ونسبته إلى الحركة وكيفيّة وجوده في الخارج. فابتدأ حقدس سرّه بها هو مرتكز في الأذهان من عدم اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد من جهة واحدة، واستنتج منه أنهّا متقابلان. ثمّ تصدى لإثبات أنّ السكون ليس أمراً ثبوتيّاً، فلايكون تقابله مع الحركة من التضايف والتضاد. ثمّ بيّن أنّ السكون لوكان بمعنى سلب الحركة لكان كلّ غير متحرّك ساكناً، وليس كذلك، فإنّه لايصدق الساكن على الواجب تعالى ولا على المجرّدات. فالسكون عدم للحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالنسبة بينها نسبة العدم إلى الملكة. وتحصّل بذلك مفهومه، ونسبته إلى مفهوم الحركة !

ثمّ تعرّض لكيفيّة وجوده في الخارج. وبيانه أنّ السكون إذا وجد كان لامحالة في ما من شأنه الحركة وهو الجسم باعتبار مايقع فيه الحركة من المقولات التي تحمل عليه، دون المفارقات. فعلى القول بالحركة الجوهريّة لايوجد جوهر جسمانيّ ساكن في جوهريّته، ولا في أعراضه المتحرّكة بتبع جوهره من حيث هي تابعة. وأمّا الحركات المشهورة في الأعراض وهي التي سمّاها من ذي قبل بالحركات الثانية فليست بدائمة، وربما يخلفها سكون. فاتصاف الأجسام بالسكون إنّما يكون باعتبار عدم وقوع هذه الحركات في

۱- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٩، و راجع سابع رابعة الأول من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية:
 ج ١، ص ٥٩٤-٥٩٧.

أعراضها، وهذا هو المراد بسكونها النسبي، أي السكون في الجملة، وهو السكون المتأصّل المقابل للحركات الأصيلة للأعراض دون حركاتها التبعيّة. ولايذهبن عليك أنّ هذه النسبيّة غير مايقول به بعض علماء الفيزياء من أنّ الحركة والسكون أمران نسبيّان، فتبصّر.

الفصل الرابع عشر

٣٣٨ قوله «تنقسم الحركة...»

إنّ الحكماء بعد ما أثبتوا وحدة شخصية لكل حركة على خلاف ماكان يتوهمه بارمنيدس وأتباعه من تركّب كل حركة من سكونات كثيرة تناولوا كثرة الحركات بالبحث، فاعتبروا لها كثرة جنسية ونوعية وعددية، وبينوا أنّ الكثرة تحصل لها بتعدّد الموضوع والزمان والمسافة وسائر ما تتعلق به، كها أنهم بحثوا عن تخالف الحركات وتضادها إلى غير ذلك أ. وقد عدل سيدنا الأستاذ وقدس سرّه الشريف عن تلك المسائل ولعله لما رأى من قلة فوائدها أوكونها أنسب بالطبيعيات وأشار إجمالاً إلى انقسامات الحركة، وجعل محور تلك الانقسامات الأمور الستة التي تتعلق بها. فابتدأ بالكثرة التي تحصل لها باختلاف المبدء والمنتهى، لكن الأمثلة التي ذكرها في هذا الموضع هي التي تذكر للانقسام الذي يحصل باعتبار اختلاف المقولات، فتدبّر.

٣٣٩_ قوله «خاتمة»

لمّا استوفى البحث عن القوّة بمعنى القبول حاول تتميم الكلام بالبحث عن القوّة بمعنى مبدء الفعل، وخاصّةً بالنظر إلى مناسبة ذلك للبحث عن فاعل الحركة وأقسامه، وقد

۱- راجع الفصل الثاني إلى السادس من رابعة الأول من طبيعيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٣٤-٤٣٤، و ص ٥٨٥-٥٦٥، و ص ٦٢٩-٦٢٢، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٩٨-٤٠٤، و ص ٦٠٦-٦٢١، و ص ٦٢٩-٩٣٦، و راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٣-١٩٦، و ص ٢٠٠-٢٣٢.

صدر مبحث القوة والفعل في الأسفار بهذا البحث ١.

٣٤٠ قوله «وهذه القوّة الفاعلة...»

والحاصل أنّ القدرة أخصُّ من القوّة حيث تختصّ بالفاعل العلميّ. لكن للقدرة مصاديق غتلفة منها ما يوجد في الحيوان وذوي النفوس، ومنها ما يوجد في المجرّدات التامّة وفي الواجب تعالى. أمّا قدرة الحيوان فليست علّة تامّة للفعل، وإنّها تتمّ العلّة بلحوق أمور أخرى كحضور المادّة وغيره من الشروط وأجزاء العلّة التامّة. وأمّا قدرة الواجب تعالى التي هي عين ذاته المقدّسة فهي علّة تامّة لماسواه بما فيه الصادر الأوّل، ولا يعقل توقّف صدوره على أمر آخر، لا نتفاء كلّ شي في تلك المرتبة غير ذاته سبحانه. واستنتج أنّ تعريف مطلق القدرة بصحة الفعل والترك ، غير صحيح. لأنّ الصحة المضافة إلى الوجود والعدم لا يعني في الفلسفة إلاّ الإمكان الخاصّ الذي هو عبارة عن انتفاء الضرورتين وتساوي النسبتين، والحال أنّ نسبة الصادر الأوّل مثلاً إلى الواجب تعالى ليس هو ذلك الإمكان، بل الضرورة، فليلتمس للقدرة تعريف أعمُّ حتى يشمل قدرة الواجب سبحانه أيضاً "، وسيأتي الكلام فيه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر.

ثم انتقل إلى مباحث أُخرى حول القدرة ممّا قد مضى بعضها في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وسيأتي بعضها الآخر.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥ وما بعدها، و راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة
 من الهيّات الشفاء

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨ ــ ١٥، و راجع القبسات: ص ٣٠٩ ــ ٣١٣.

المرحلة العاشرة

الفصل الأوّل

٣٤١ قوله «في السبق واللحوق...»

هذه المرحلة تشتمل على البحث عن التقدّم والتأخّر، والبحث عن الحدوث والقدم. وقد قدّم في الأسفار البحث عن الحدوث والقدم، والأحسن ماصنعه الأستاذ ـقدّس سرّه الشريف في المتن. وقد ذكروا حول التقدّم والتأخّر أبحاثاً، منها البحث عن مفهومها وكيفيّة الانتقال من بعض أقسامها إلى بعض، ومنها البحث عن كيفيّة اشتراك المفهومين بين الأقسام، ومنها البحث عن تعداد أقسامها، إلى غير ذلك.

أمّا مفهوم التقدّم والتأخّر فحاصل ما ذكره الشيخ أنّ معناهما الأقربيّة والأبعديّة عن مبدء محدود، وإليه يرجع ما ذكره في المتن. وعلى هذا فانتزاع هذين المفهومين يتوقّف على تصوّر شيئين مترتّبين وتصوّر مبدء لهما يشتركان في النسبة إلى ذلك المبدء و يفترقان في أنّ الأحدهما من النسبة ما للآخر من غير عكس، كما أنّ الإمام والمأموم يشتركان في النسبة إلى المحراب، لكن للإمام من القرب إليه ماليس للمأموم.

وربما يُشعر ذلك البيان بضرورة وجود أمر خارج عن المتقدّم والمتأخّر —كالحراب الخارج عن الإمام والمأموم —ثمّ قياس كليها إليه وأخذ تمايزهما في النسبة إليه بعين الاعتبار. لكن من المحتمل أن يكون المراد هو الاستعانة بذلك الأمرالخارج على تصور الجهة في خطّ الترتّب، فإنّ مجرّد ترتّب الشيئين لايكني لانتزاع مفهوم المتقدّم والمتأخّر عنها، بل يلزم علاوةً على ذلك،أخذ جهة الترتّب بعين الاعتبار، وذلك يتوقّف على اعتبار المبدء. والمبدء وإن كان يمكن اعتباره في نفس المتقدم والمتأخّر كالنقطة التي يبتدئ منها

١ – راجع الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

الامتداد الملحوظ بينها إلّا أنّ اعتبار المبدء الخارجيّ أقرب إلى فهم المتعلّم. ويمكن تأييد هذا الوجه بما ذكره الشيخ من أنّ المبدء في التقدّم والتأخر الزمانيّين هو الآن.

بل يمكن أن يقال: إنّ أخذ المبدء —ولو كان ذلك هو النقطة أو الآن أوماشابهها —أيضاً غير لازم لتعقّل معنى التقدّم والتأخّر، وأنّ تعيين جهة الترتّب لايتوقّف على تعيين المبدء، كما أنّه يكني لتصوّر معنى الفوق تصوّر أمر يصحّ أن يعتبر بالنسبة إليه تحتاً. وإنّما يلزم تصوّر المبدء لتحقّق إضافة الأقربيّة والأبعديّة.

والحاصل أنّ التقدّم والتأخّر مفهومان متضايفان، و يكني في تعقّلها مقايسة أمرين مترتبين واعتبار جهة الترتب. وأمّا الأقربيّة والأبعديّة فها حاصلان بإضافة أخرى عارضة على تلك الإضافة كالأكبريّة والأصغريّة العارضتين على إضافة الكبر والصغر. على أنّ إضافة التقدّم والتأخّر ليس هي إضافة القرب والبعد بعينها، بل القرب والبعد من المبدء أمارة التقدّم والتأخر.

ثم إنّ الترتب بين المتقدم والمتأخر قد يكون حقيقياً وقد يكون بالجعل والاعتبار، فترتب المعلول على العلّة وترتب أجزاء الممتدات بما فيها الزمان ترتب حقيقي، آمّا ترتب الأشياء الموضوعة بعضها تلوّ بعض فهو غير حقيقي و يرجع إلى الترتب بالعرض. لكن الترتب الحقيقي لايستلزم كون الجهة أيضاً حقيقية، فإنّ ترتب أجزاء الخطّ والسطح مثلاً حقيقيّ لكن لايتعيّن جهة الترتب بالذات، ولهذا يمكن اعتبار كلّ من الجزئين متقدماً من جهة ومتأخراً من جهة أخرى، بخلاف جهة الترتب في الزمان، فإنها متعيّنة بالذات. وحتى في ما يكون جهة ترتبه متعيّنة يمكن اعتبار جهة أخرى على خلاف تلك الجهة، كما إذا أخذنا سلسلة من العلل والمعاليل، وابتدأنا من المعلول الأخير واعتبرناه هو الأول واعتبرنا علّته هو الثاني وهكذا.

وأمّا كيفيّة انتقال الذهن إلى أقسام التقدّم فلاينبغي الارتياب في سبق الحسيّات ثمّ ما هو أقرب إليها، ولهذا جعل الشيخ معرفة التقدّم المكانيّ والزمانيّ مقدّماً على سائر الاقسام، ثمّ أشار إلى التقدّم بالشرف ثمّ إلى التقدّم بالطبع، وخمّ الأقسام بالتقدّم بالعلّية. ولانرى كثير فائدة في البحث عن كيفيّة الانتقال وتعيين السابق واللاحق والمناقشة في ما ذكر في هذا الباب.

وأمّا كيفيّة إطلاق لفظتي التقدّم والتأخّر على أقسامها فقد نقل صدرالمتألهين عن بعضهم أنّه على سبيل الاشتراك اللفظيّ، وعن صاحب المطارحات القول بالاشتراك المعنويّ بين التقدّم بالعلّية والتقدّم بالطبع، وجعل التقدّم الزمانيّ من قبيل التقدّم

بالطبع، وإرجاع التقدّم المكاني إلى الزماني، وجعل التقدّم بالشرف من قبيل الجاز أوالاشتراك في الاسم. وعن أكثر المتأخّر بن القول بالاشتراك المعنوي بين جميع الأقسام، بين من يقول بأنّه على نعت التواطؤ ومن يقول بأنّه على نعت التشكيك \.

ثمّ إنّه نقل عن بعضهم أنّ الأمر المشترك بين جميع أصناف السبق هو أنّه يوجد للمتقدّم الأمرُ الذي به المتقدّم أولى من المتأخرّ. وناقش فيه بأنّ المتقدّم بالزمان لايمتاز بشئي هو أولى به من المتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّمُ الزمانيّ ٢.

وقال الشيخ: «إنّ التقدّم و التأخّر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنّها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، و هو أن يكون للمتقدّم، من حيث هو متقدّم، شيء ليس للمتأخّر، و يكون لاشي للمتأخّر إلّا و هو موجود للمتقدّم» ". و مثله كلام تلميذه في التحصيل أ.

وناقش فيه صدرالمتألمين بأنّ الزمان الموجود للحادث المتأخّر ليس بموجود للمتقدّم ولا كان موجوداً له، كما أنّ المتقدّم كذلك . و بأنّه يوجد كثير من المعاني للمتأخّر ولايوجد مثلها للمتقدّم كالإمكان والجوهريّة وغيرهما ممّا يوجد في المبدّعات المتأخّرة عن المبدع الأوّل. فكان ينبغي أن يقيّد بما فيه التقدّم، وهو مع ذلك منقوض بأجزاء الزمان ٥.

ويمكن الدفاع عنه بأنّ قيد الحيثية في كلام الشيخ يفيد التقييد المذكور. وأمّا الإشكال الأخير فقد أجاب عنه سيدنا الأستاذ – قدّس سرّه – بأنّ الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر بالزمان هو قوّة مايلحق بها والذي يعدّمبدء ألها ويمتاز المتقدّم بقوّة المتأخّر أيضاً. وهو حاصل ما ذكره في المتن.

و يلاحظ عليه أنّ مقايسة المتقدّم والمتأخّر إلى أمر لاحق بهما إنّها يلزم في انتزاع مفهوم الأقرب والأبعد — كما أشرنا إليه — لافي انتزاع نفس هذين المفهومين.

والحاصل أنّ الأمر المشترك بين جميع أقسام التقدّم هو اعتبار جهة الترتّب بين أمرين تترتّبين.

۱- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۲۵۸، وتعليقة صدر المتألهين على الهيات الشفاء، ص ۱۵۵،
 والمطارحات: ص ۳۰۳-۳۰۷، والقبسات: ص ۲۱، و ص ۳۰۲.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٤.

٣ ـ راجع الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

٤ ــ راجع التحصيل: ص ٤٦٧.

۵ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٣.

وجدير بالذكر أنّ استعمال التشكيك في مورد التقدّم ربما يكون باعتبار كون التقدّم من الأمور التي يقع بها التشكيك التشكيك بالأوّلية وربما يكون باعتبار أنّ إطلاق التقدّم على بعض الأقسام أسبق أو أولى منه على بعض آخر، وهذا أيضاً ممّا لاغبار عليه أ. وربما يكون باعتبار أنّ مافيه التقدّم في المتقدّم أولى أو أشد أو أكثر منه في المتأخّر، كما يظهر من بعض الكلمات، وهو محلّ نظر.

٣٤٢ - قوله «إلى تسعة أقسام»

ذكر الشيخ للتقدّم والتأخّر خسة أقسام، وتبعه على ذلك غيره\. ولمّا كانت العلّية في عندهم على قسمين: العلّية في الوجود، والعلّية في التقرّر الماهوي، وتسمى بالعلّية في القوام، لهذا أفرز بعضهم القسم الأخير وسمّاه بالتقدّم بالتجوهر، فصارت الأقسام ستّة. وزاد السيّد الداماد التقدّم الدهريّ. لكن لم يتعرّض له صدرالمتألّهين وزاد قسمين آخرين: التقدّم بالحقيقة، والتقدّم بالحق من الحققة على المنتقدة على المنتقدة على المنتقدة المنتقدة المنتقدة على المنتقدة المنتق

وقد نبّه سيّدنا الأستاذ – قدّس سرّه الشريف – على أنّ بعض هذه الأقسام اعتباري، لكن لم يعيّن القسم أوالأقسام الاعتبارية. ولعلّ المتيقّن من التقدّم الاعتباري مايكون بحسب الجعل والاعتبار كالتقدّم الرتبيّ الوضعيّ، لكنّه ليس قسماً برأسه، بل هو بحسب التقسيم المذكور يكون صنفاً من التقدّم الرتبيّ. ويمكن عدّ التقدّم بالتجوهر أيضاً اعتبارياً لكونه تابعاً للمهيّة الاعتباريّة، وقد نسبه الأستاذ – قديس سرّه – إلى القائلين بأصالة المهيّة. وحصر في المطارحات التقدّم الحقيقيّ في التقدّم بالعليّة أنها يشتمل على التقدّم بالطبع و برجوع التقدّم الزمانيّ إليه. فتمييز التقدّم الحقيقيّ عن غيره يتطلّب مزيد تدقيق.

فنقول: التقدّم والتأخّر من المعقولات الثانية، و يكونان بأنفسها اعتبار يين بأحد معاني الاعتبار المذكورة سالفاً تحت الرقم(١٠) لكن تقسيمها إلى الحقيقيّ والاعتباريّ يكون من وجُهة نظر أخرى. وقد عرفت أنّ مفهومها يتحصّل بملاحظة الترتّب بين أمرين وجَهةِ الترتّب بينها، فإذا كان الترتّب حقيقيّاً وجَهةُ الترتّب متعيّنةً بالحقيقة كان التقدّم

١ - راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٦٦.

٢ – راجع التحصيل: ص ٤٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٤٦، والتلويحات: ص ٢٩.

٣ - راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٧، والمسألة السادسة والعشر ين من الفصل الأول من الشوارق.

٤ – راجع المطارحات: ص ٣٠٧.

لايقاً باسم «الحقيقي». فلننظر في أيّ الأقسام يكون الأمران حقيقين.

ثم إن التقدّم والتأخّر قد يلاحظان في الوجودات العينية، وقد يلاحظان في المفاهيم والمهيّات، فالأولى بالقائل بأصالة الوجود جَعْلُ التقدّم الماهويّ من الأقسام الاعتباريّة وإن فُرضَ له جهةُ ترتّب متعيّنةٌ في نظر العقل، كتقدّم الجنس على النوع أوتقدّم الجنس العالي على المتوسّط والسافل. وعلى هذا فالتقدّم الرتبيّ و التقدّم بالتجوهر يعدّان من الأقسام الاعتباريّة. أمّا الأخير فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّ صنفاً منه تابع للوضع والاعتبار، و صنفاً منه يتعلّق بالمفاهيم و الماهيّات.

والظاهر أنّ اتصاف الشريف والدنيّ، أو الأشرف والشريف،أو الدنّي و الأدنى بالتقدّم والتأخّر بالشرف أيضاً يكون اعتباريّاً، والنسبة بينها بالحقيقة تكون بالكمال والنقص أو بالشدّة والضعف. وتلك المفاهيم و إن كانت مشكّكة ويمكن اعتبار تضايف بينها لكنّها غير مفهوم التقدّم والتأخّر، فهذان المفهومان إنّا يعتبران في مواردها اعتباراً.

وأمّا التقدّم والتأخّر في كلّ جزئين من أجزاء الزمان فهمامن الأوصاف اللازمة لها المنتزعة عن نحو وجوده السيّال. فالترتّب بينها حقيقّي، وجهة الترتّب متعيّنة بالذات من جانب الأزل إلى جانب الأبد. فهذا التقدّم ممّايليق باسم «الحقيقيّ» بل لا يبعد كونه أصلاً في هذا المعنى. أمّا الأقدميّة فهي إضافة عارضة لها كإضافة الأكبريّة الحاصلة من مقايسة كبيرين ببعضها بعد انتزاع مفهوم الكبرعن مقايسة كلّ واحد منها بالصغير.

ولا يلاحظ في انتزاع مفهوم المتقدّم والمتأخّر من أجزاء الزمان توقّفُ أحد الجزئين على الآخر، ولا كون أحدهما قوّة للآخر إذا صحّ هذا التعبير في مورد أجزاء الزمان ولا قربه من مبدء محدود، فلايصحّ إرجاعه إلى التقدّم بالطبع أو غيره. وإن لوحظ شيء من هذه الأمور كان ذلك مقتضياً لاعتبار تقدّم آخر. كما إذا اعتبر جهةٌ أخرى لترتب أجزاء الزمان على خلاف جهتها الطبعيّة، كأن يفرض الآن الأخير مبدءاً واعتبر الزمان المتصل به متقدّماً والذي قبله متأخّراً وهكذا بالرجوع قهقرى. وأمّا التقدّم والتأخر في الزمانيات فهو تابع لما في أجزاء الزمان.

وأمّا التقدّم بالطبع فهو في الواقع نوع من التقدّم بالعلّية بالمعنى العامّ، ومن يحلوله تكثير الأقسام فله أن يجعله قسماً برأسه، كها لأحد أن يفرد العلّة المفيضة الإلهيّة. وكيف كان فالترتّب بين العلّة والمعلول أمر عقليّ وله جهة متعيّنة في نظر العقل، ويعبّر عنه بالفاء المتخلّل بين وجود العلّة ووجود المعلول، كها يقال: تحرّك اليد فتحرّك المفتاح.

فيصح عدّ التقدّم بالعلّية أيضاً من الأقسام الحقيقيّة. وأمّا أخذ سلسلة من العلل والمعاليل وجعل المعلول الأخير مبدءاً للسلسلة فهو أمر آخر، والتقدّم الحاصل منه هو من الأقسام الاعتباريّة.

وأمّا التقدّم الدّهريّ فإنّه وإن كان في مورد العلّة إلّا أنّ الملحوظ فيه ليس هو حيثيّة العلّية، ولهذا فلا يجري في مطلق العلل، بل الملحوظ هو تقدّم وعاء على آخر، ومثله التقدّم السرمديّ. فإن ركزنا على عنوان الوعاء أشكل جعله من الأقسام الحقيقيّة، لأنّ إطلاق الوعاء في مورد المجرّدات ولا سيّما الواجب تبارك وتعالى مبنيّ على المسامحة والتجوّز. وإن لاحظنا مرتبة الوجود أمكن إرجاعه إلى التقدّم العلّي أو الرتبيّ، ولعلّ هذا هو السرّ في عدم ذكره في كلام صدر المتألّهين.

وأمّا التقدّم بالحقيقة فهو يتصوّر بعد اعتبار تعميم الوجود لما هو بالعرض والجاز، ومثل هذا التقدّم لايصحّ عدُّه تقدُّماً حقيقيّاً.

وأمّا التقدّم بالحق فهو نوع خاص من التقدّم بالعلّية بمعناها العام. واعتبار الفلاسفة وجود مطلق المعلول كأمر مستقلّ لايوجب عدَّ تقدُّم الوجود المستقلّ على الرابط قسماً برأسه، فإنّ ذلك يرجع إلى خطأهم في تفسير العلّية. كيف وقد أثبت صدر المتألّهين نفسُه الوجود الرابط من طريق تحليل حقيقة العلّية. وقد أشرنا آنفاً إلى صحّة اعتبار تقدّم كلّ نحو من العلّة تقدُّماً على حدة، من غيرما يوجب ذلك.

نعم، بناءاً على اختصاص حقيقة الوجود بالواجب تبارك وتعالى ونفيها عن المخلوقات كما هو المأثور عن الصوفية لل يندرج التقدّم بالحقّ في التقدّم بالعليّة ، لكنّه يرجع إلى التقدّم بالحقيقة، فافهم.

والحاصل أنّ التقدم الحقيقيّ على قسمين: التقدم الزماني، والتقدم بالعلّية على أنحائه.

الفصل الثاني

٣٤٣ - قوله «في ملاك السبق واللحوق»

إنّ المتقدّم والمتأخّر يجمعها امتداد أو ماهو بمنزلته من المعاني العقلية يصحّح الترتب بينها، ويمكن تمثيله كخطّ عموديّ، وهو الذي يسمّونه به «مافيه التقدّم» ويختصّ كلٌ منها بموضعه الخاص من ذلك الأمر الجامع، ويسمّى الوصف الخاص بالمتقدّم من جهة تقدَّمه به «ما به التقدّم». وقد عرفت أنّ ذلك لا يعني تشكيكاً بين المتقدّم والمتأخّر بالأولويّة أوالأشدية أو الأكمليّة، كها أنّ الجزء المتقدّم من الزمان ليس أولى بالزمانيّة ولا أشد ولا أكمل من الجزء المتأخر، فما يُرى من الأولويّة وأختيها في بعض أقسام التقدّم ليس هي ما به التقدّم، إلاّ أن يعتبر فيه تقدّم اعتباريّ آخر، فتفطن.

ثم إنّ الأمر الجامع في التقدّم المكاني هو الامتداد المكاني، وفي التقدّم الزماني هو الامتداد الزماني، وفي التقدّم بالطبع هو الوجود بصرف النظر عن وجوبه، وفي التقدّم العليّ هو وجوب الوجود، وفي التقدّم الدهريّ هو وعاء الوجود، وفي التقدّم بالحقيقة هو مطلق الثبوت، وفي التقدّم بالحق هو حقيقة الوجود من حيث الاستقلال والربط. وأمّا التقدّم بالشرف فيختلف بحسب الموارد، فني مثال الشجاع والجبان يكون الأمر الجامع هو الوصف الحاصل للنفس من قوتها الغضبية، وفي مثال العالم والجاهل هو الوصف الحاصل من القوة العقلية، وهكذا.

وقد جعل الأستاذ —قدس سرّه الشريف — ملاك التقدّم الزماني اشتمال المتقدّم والمتأخّر على قوّة الأجزاء اللاحقة، وجعّل ما به التقدّم أكثريّة تلك القوى في المتقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، وكأنّه عدل ههنا إلى أنّ ما به التقدّم هو قوّة المتأخّر. لكن قد عرفت

عدم الحاجة إلى اعتبار القوّة في انتزاع مفهوم التقدّم والتأخّر اصلاً. على أنّ استعمال القوّة في مورد أجزاء الزمان لايعني إلّا تقدّم بعضها على بعض، وهو غير المعنى المصطلح الذي ينسب إلى المادّة، وإلاّ لاحتاج الخروج عن كلّ جزء إلى مايليه إلى حركة و زمان، فتبصر.

الفصل الثالث

٣٤٤ - قوله «في المعيَّة»

المعية أوالتقارن إضافة متشابهة الأطراف بين أمر ين، وتنتزع من وقوعها في عَرْض واحد، فيصح اعتبار الأمر المشترك بينها كخط أفقي على خلاف الأمر المشترك بين المتقدم والتأخر، وتختلف هذه الإضافة عن إضافة التقدم والتأخر في أنها متشابهة الأطراف فيتصف كلٌ من المتضايفين بمثل مايتصف به الآخر، بخلاف تلك الإضافة حيث إنها متخالفة الأطراف، ومقتضى ذلك أن يتصف كلّ منها بمقابل الآخر، وهذا هوالسرّ في اختصاص المتقدم بما به التقدم لا أولويته بالأمر المشترك أوما يشابهها.

وعلى ضوء هذا التحليل يظهر أن كلاً من الإضافتين معنى وجودي يعتبربين أمرين وجودي أن صح اعتبار أمر عدمي فيها فلا يختص ذلك بإحداهما، فليس شيء منها أولى بالعدمية من الأخرى، حتى يعتبر بينها تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل العدم والملكة. فإذا وجد بينها تقابل بالذات كان من قبيل التقابل بين المفاهيم الوجودية. فإن عُمم التضاد إلى الإضافات أمكن جعله من قبيل التضاد، وإلا كان التقابل بينها بالعرض لكون كل واحدة من الإضافتين مصداقاً لسلب الأخرى. هذا، مضافاً إلى مامر تحت الرقم (٢٢٤) أنّ التقابل بالذات إنها يكون بين الوجود والعدم.

الفصل الرابع

٣٤٥ - قوله «في معنى القدم والحدوث»

شروع في القسم الثاني من مباحث هذه المرحلة. وابتدأ ــقدّس سرة ــ ببيان مفهوم القدم والحدوث، فذكر أنّ للقدم معنى عرفيّاً، هو أطوليّة امتداد أحد الوجودين من جانب الأزل، و يقابله الحدوث، ولازمه كون وجود الحادث متأخّراً عن القديم ومسبوقاً بعدمه المقارن لجزء من وجود القديم .

وأمّا المعنى الفلسفي لهما فيحصل بتصرّفين في المعنى العرفي: أحدهما تبديل المفهوم النسبي إلى النفسي بأن يؤخذ الحادث بمعنى «المسبوق بالعدم» والقديم بمعنى «غير المسبوق بالعدم». وثانيها التعميم إلى الذاتي والدهري وما بالحق أيضاً. وقد أشرنا تحت الرقم(٣٤٢) إلى رجوع الأخيرين إلى الذاتي بمعنى العلّى.

وقد ظهر سرّ أولويّة تقديم مبحث التقدّم والتأخّر على مبحث القدم والحدوث، وهو أحذ معنى السبق والتقدّم في مفهومهما.

١- راجع الأسفار: ج٣، ص ٢٤٤.

الفصل الخامس

٣٤٦ قوله «في القدم والحدوث الزمانيّين»

للحدوث الزماني تعريف مشهور هوكون وجود الشيء مسبوقاً بعدم زماني، مع تفسير العدم الزماني بعدم ذلك الشيء مقارناً لجزء من الزمان. وهذا التعريف إنها ينطبق على الحوادث الزمانية لاعلى نفس الزمان كامتداد واحد ولا على أجزائه، لأنّه لايعقل للزمان ظرف زماني ينطبق وجود كلّه أو بعضه على شيء من ذلك الظرف.

وللقدم الزمانيّ تعريف هوكون وجود الشيء الزمانيّ غير مسبوق بعدم زمانيّ، ولا مصداق له سوى الأفلاك على القول بوجودها و أزليّتها. فالزمان لايتّصف نفسه بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى أيضاً لعدم شأنيّته لذلك .

لكن يمكن تعريف الحدوث الزماني بوجه آخر، وهو وجود المبدء الزماني للشي، وكذا يمكن تعريف القديم الزماني بما لا أوّل زمانياً لوجوده أ. فبناءاً على هذا التعريف يقصف كلّ جزء من أجزاء الزمان بالحدوث الزماني، لأنّه مبدو بآن هو أوّل زماني له و إن لم يكن الآن جزءاً من الزمان، وكذا يتصف به كلّ الزمان بناءاً على القول بمحدوديّته من جهة البدء، وأمّا بناءاً على القول بعدم محدوديّته فيتّصف بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى.

وكذا يمكن أخذ النني في تعريف القديم على نعت السلب التحصيلي، فتتصف به المجرّدات أيضاً، و يكون معنى قدمها زماناً أنّه لايتصوّر أيّ زمان إلّا وتكون هي موجودة معه، و إن لم تكن موجودة فيه. ولعلّه إلى هذا المعنى أشار شيخ الإشراق حيث قال:

١- راجع التحصيل: ص ٤٦٣، و راجع القبسات: ص ١٧٠- ١٧٢.

«وعلى الاصطلاحات كلُّها لايخرج الشيُّ من القدم والحدوث» .

٣٤٧ قوله «وكذلك الكلّ»

إذا فرض الزمان غير متناه من جهة البدء فلا يتصوّر مسبوقيّته بجزء زمانيّ آخر، كما لايتصوّر له مبدء آنيّ، فقياس الكلّ على الأجزاء ههنا في غير محلّه، إلّا على القول بتناهيه، حيث يتصوّر له حينئذ مبدء آنيّ.

\$1. - 2.5 - 3.

١- راجع المطارحات: ص ٣٢٥، والأسفار: ج ٣، ص ٢٤٦.

الفصل السادس

٣٤٨ قوله «في الحدوث والقدم الذاتيّن»

المشهور بين الحكماء أنَّ الحدوث على قسمين: زماني، وذاتي ! أمَّا الزماني فقدمرّ الكلام فيه، وأمّا الذاتي فهو الحدوث الذي ينسب إلى ذات الشيء بصرف النظر عن الزمان. وبينوا ذلك ببيانين: أحدهما أنّ كلّ ممكن فهو من حيث مهيته لايستحق الوجود، وإنَّما يستحقُّ الوجود بالنظر إلى علَّته، فالعقل يعتبر له مرتبة متَّصفة بالعدم سابقة " على مرتبة وجوده الحاصل من الغير، فيصح أن يقال إنّ وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته ومهيّته. وهذا العدم يجتمع مع الوجود بخلاف العدم الزمانيّ، لأنّ مصبّه هو مرتبة الذات ولا يتخلَّى الموجود عنها أبدأً ٢.

وحيث كان هذا البيان مشعراً بأنّ تلك المرتبة المتقدّمة هي مرتبة ذات المهيّة من حيث هي، وتلك المرتبة لا تقتضي وجوداً ولا عدماً، فكما لايصخ نسبة استحقاق الوجود إليها كذلك لايصح نسبة استحقاق العدم إليها أيضاً، لهذا عدل بعضهم عن التعريف المشهور للحدوث، وهو المسبوقية بالعدم، إلى المسبوقية بالغير، و بيَّن للحدوث الذاتيُّ ثاني البيانين، وهو أنّ كلّ ممكن فهو مسبوق بوجود علّته، لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصح أن يقال إنّه حادث بمعنى مسبوقيته بالعلّة". وتعبير «السبق العلّى» كمامرً في كلام الأُستاذ ١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢٤٦ و ص ٢٧١، والتحصيل: ص ٤٦٨–٤٦٩، وراجع القبسات: ص ١٩–٢٢.

٢ – راجع الفصل الأوّل منّ المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء وتعليقة صدرالمتألهين: ص ١٥٩ – ١٦٠.

٣ ـ راجع المسألة السادسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

-قدس سرّه الشريف- أوفق بهذا البيان.

وكيف كان فالحدوث الذاتي مساوق للإمكان الذاتي، كما أنّ القدم الذاتي مساوق للوجوب الذاتي. وكما أنّ الإمكان الذاتي أوفق بالقول بأصالة المهيّة كذلك الحدوث الذاتي، ثمّ إنّ السيّد الداماد قدّس سرّه استظهر من بعض كلمات الشيخ تثليث أقسام الحدوث، وجعل القسم الثالث الحدوث الدهريّ ال

١ - راجع القبسات: ص ٣ - ٥.

الفصل السابع

٣٤٩ - قوله «في الحدوث والقدم بالحق»

هذا الاسم مأخوذ من التقدّم بالحق الذي زاده صدر المتألّهين على الأقسام المشهورة للتقدّم، وقد سمّاه نفسه بالفقر الذاتي حيث قال بعد ذكر البيانين للحدوث الذاتي: «لكن هذان الوجهان لايجريان في نفس الوجودات الجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر من التأخّر، فلها ضرب آخر من الحدوث، وهو الفقر الذاتي، أعني كون الشيء متعلّق الذات بجاعله. و بعبارة أخرى: كون الموجود بما هو موجود متقوّماً بغيره. والمهيّة لا تعلّق لها من حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضاً على هي موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولاقدم، ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب، ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم» القوم» القوم» القوم» القوم» القوم» القوم» القوم» القوم» القوم المناه المناه المناه المناه المناه المناه المناه المناه المناه القوم» القوم» المناه المناه

فالفرق بين الحدوث بالحق والحدوث الذاتيّ بالمعنى المشهور هوالفرق بين الإمكان الفقريّ الجاري في الموجود والإمكان الذاتيّ الجاري في المهيّة. وهذه المناسبة بين الحدوثين هي الموجبة لتقديم الحدوث بالحقّ على الحدوث الدهريّ.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٠.

الفصل الثامن

٣٥٠ قوله «في الحدوث والقدم الدهرتين»

إِنَّ السَيْدُ الداماد بعد ما ذكر سبعة أقسام للتقدّم والتأخر بزيادة التقدّم الدهريّ والسرمديّ على الأقسام السنّة المشهورة، بين أنّ قسمين منها يتميّزان بكون القبليّة فيها بحسب الأنفكاك في ظرف الوجود لابحسب خصوص المرتبة العقليّة، وهما التقدّم الزمانيّ، والتقدّم السرمديّ أ. ثمّ تعرّض لوجوه الاختلاف بينها وهي خسة أوجه آ.

فالخاصة التي يتميّز بها الحادث الدهري عن الحادث الذاتي هو انفكاك وعائه عن وعاء القديم الدهري في متن الأعيان بخلاف الحادث الذاتي الذي يكون تأخّره في ظرف التحليل الذهني فقط. لكن بالنظر إلى أنّ استعمال الوعاء في مورد المجرّدات ولاسيّا في مورد الواجب تبارك وتعالى لايخلو عن تجوّز، يمكن إرجاع التقدّم الدهريّ والسرمديّ إلى تقدّم مراتب الوجود العالية على المرتبة الدانية المادّية في متن الواقع. ولذا فسر الأستاذ وسقد سرّه الشريف مرتبة علّم.

ثمّ إنّه ذكر أنّ القبليّة والبعديّة الزمانيّتين ليستا متقابلتين، لأنّ من شرط التقابل وحدة الزمان، ولا يُتصوّر ذلك فيها، فليس بين العدم والوجود الزمانيّين لشي واحد تقابل، بخلاف القبليّة والبعديّة الدهريّة، حيث لا اختلاف زمانيّاً بينها جمّ وهذا هو المراد بما حكى عنه في المتن من أنّ القبليّة والبعديّة في الحدوث الدهريّ غير مجامعتان.

١ – راجع القبسات: ص ٦٢ و ص ٨٨.

٢ نفس المصدر: ص ٨٨ - ٩٠.

٣ - نفس المصدر: ص ١٧.

المرحلة الحادية عشر

الفصل الأول

٣٥١- قوله «في تعريف العلم»

الغرض من هذا الفصل كما صرّح به في عنوانه بيان ثلاثة أمور: تعريف العلم، وانقسامه الأوّليّ، وهو انقسامه إلى الحصوليّ والحضوريّ، وبعض خواصه وهو تجرّده. أمّا مطلب «ما» الشارحة و «هل»البسيطة فهما واضحان في مورد العلم، لبداهة مفهومه، وضرورة وجوده. فبالعلم يُعرف كلُّ شيء، فكيف لا يكون نفسه معروفاً؟ و بالعلم يُثبَت وجود كلّ شيء فكيف يكون وجوده مجهولاً؟ وأمّا المراد بتعريفه فليس تعريفاً بالجنس والفصل، لأنّ العلم بمعناه العامّ ليس من قبيل المهيّات، لوجوده في الواجب تعالى أيضاً، مضافاً إلى إنّ المفهوم البديميّ لا يحتاج إلى تعريف، بل لا يمكن تعريفه مطلقاً الله المراد ذكر أخص خواصه، وهوما سيأتي في آخر الفصل.

و ابتدأ —قدّس سرّه — بتقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ، وعرّف الأوّل بالعلم غير بهيّات الأشياء، والثاني بالعلم بوجوداتها. لكنّ الأحسن تعريف الحصوليّ بالعلم غير المباشر و بوساطة الصورة العلمية، وتعريف الحضوريّ بالعلم المباشر و بلا وساطتها. لأنّ العلم الحصوليّ لاينحصر في العلم بالمهيّات، فلنا علوم بالوجودات و بالواجب تبارك وتعالى تتمثّل في المعقولات الثانية، وهي علوم حصوليّة، ولو كان العلم الحصوليّ مختصاً بالمهيّة لم تعلّق بما لا مهيّة له كالواجب الوجود.

ولمّ كان البحث عن الوجود الذهنيّ الذي مرّ في المرحلة الثالثة في الواقع بحثاً عن العلم الحصوليّ، قدّم ذكر الحصوليّ بالإشارة إلى ما مرّ في تلك المرحلة. ثمّ جاء إلى

١ - راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٧٨.

العلم الحضوري ليُثبته من طريق بعض مصاديقه الحاصلة لنا بالوجدان، وهو علمنا بأنفسنا ووجود هذا العلم وإن كان بديهيّاً إلّا أنّه لمّا كان من المحتمل أن يحصل خطأ في تفسيره و يُتوهّم أنّه من قبيل العلوم الحصوليّة، نبّه على ذلك بوجهين أ:

أحدهما أنّ علم كل أحد بنفسه التي يشير إليها بضمير المتكلّم لوكان علماً بالمهية وبوساطة المفهوم لكان ذلك المفهوم في حدّ نفسه قابلاً للصدق على كثيرين، والحال أنّ هذا المعلوم أمر شخصي لاينطبق على غيره بوجه. لكنّه يتمّ بعد إثبات أنّ ذلك المفهوم لابد وأن يكون مفهوماً كلّياً وليس من قبيل المفاهيم الجزئيّة ، فإنّ المفهوم أعمّ من الكليّات، ولهذا يقع مقسماً للكليّ والجزئيّ. كما أنّ المهيّة التي تكون متعلّقة لمطلق العلوم على الجزئيّات، فتفطّن.

وثانيها أنّه لوكان هذا العلم علماً بالمهيّة دون الوجود الشخصيّ للنفس كان لازمه أن تكون للنفس مهيّة قائمة بوجودها العينيّ، ومهيّة أخرى قائمة بالذهن الذي هو أيضاً من مراتب وجودها العينيّ، فكان لها مهيّتان قائمتان بوجود واحد، ويمتنع ذلك لأنّه من قبيل اجتماع المثلين.

و يرد عليه النقض بالعلم الحصولي بالنفس، فإنه ليس لأحد إنكار ذلك زائداً على العلم الحضوري بها. والحل أن هذا الاجتماع —بعد قبول امتناعه في الجملة — إنها يلزم إذا كانت المهيتان قائمتين بمرتبة واحدة من الوجود، وفي مانحن فيه ليس كذلك ، فإن إحداهما قائمة بنفس الوجود، وثانيتها قائمة بمرتبة خاصة منها يعبس عنها بالذهن. والقيام بها ليس على نهج واحد، فإن المهية القائمة بالوجود هي مهية ذلك الوجود لكن المهية القائمة بالذهن ليست هي مهية الذهن ولا متحدة به اتحاد المهية بالوجود، وإنها هومفهوم حاصل له يحمل عليه النفس بالحمل الأولي فقط، ولا يحمل عليه الذهن بوجه.

ثم إنّه يمكن التنبيه على ضرورة العلم الحضوريّ بأنّه إذا كان المعلوم بالعلم الحصوليّ معلوماً بوساطة الصورة العلميّة يجب أن تكون تلك الصورة الواسطة معلومة بنفسها دفعاً للتسلسل، فالعلم بها يكون بلاوساطة، وهو العلم الحضوريّ.

۱- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۲۸۸ - ۲۸۹ وج ۲، ص ۱۵۹ - ۱۹۹، و راجع حكمة الإشراق:
 ص ۱۱۱، والتحصيل: ص ۸۰۸، والتلويحات: ص ۷۰، والمطارحات: ص ٤٨٤، والتعليقات: ص
 ۷۷، ص ۱٤٧ و ۱٤٨، وص ۱٦٠ - ۱٦١ و ۱٦٢.

٣٥٢ - قوله «انّ الحصوليّ منه ينتهي إلى علم حضوريّ»

يمكن أن يراد بهذه العبارة ثلاثة معان: أحدها أنّ كلّ علم حصولي لابد وأن يكون مأخوذاً عن معلوم حضوري، بدعوى أنّ العلم الحصوليّ صورة ولا يمكن أخذ الصورة إلّا بحضور ذي الصورة، ولو أمكن لم يعلم مطابقتها لها. لكنّ الكلّية ممنوعة، فن الجائز أن تحصل صورة علميّة بلا فعاليّة من النفس نظير ما يحصل من الصور في المرائي، و يعلم المطابقة من البرهان.

وثانيها أنّ كلّ صورة علميّة لابدّ وأن يكون نفسها معلومة بالعلم الحضوريّ. وهذا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام في ضرورة وجود العلم الحضوريّ. لكنّه لايزلزل موقع العلم الحصوليّ بل يثبّته.

وثالثها أنّ ما نعتبره علماً حصوليّاً كاشفاً عن المعلومات بالعرض هو في الواقع علم حضوريّ كاشف عن المعلومات بالذات فقط، وكاشفيّته عمّا وراءه إنّها هو باعتبار من العقل. فالعلم الحصوليّ اعتبار يضطرّ إليه العقل حعلى حدّ تعبيره الآتي. وهذا هوالذي يرومه بهذه العبارة و يرمي إليه. وهذا الصدد يقدّم البحث عن تجرّد العلم.

۳۵۳ قوله «بيان ذلك...»

شروع في إثبات تجرّد العلم، وهو أخصّ خواصّه. وقد عقدفي الأسفار فصلاً لِنقل كلمات القوم حول حقيقة العلم ونقدها أ. ومن جلتها أنّ التعقّل عبارة عن حضور صورة مجرّدة عن المادّة عند موجود مجرّد عن المادّة. وقال في نقده «وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنّه ليس الإدراك نفس حضور الصورة "». ثمّ قال «وأمّا المذهب المختار وهو أنّ العلم عبارة عن الوجود المجرّد عن المادّة الوضعيّة فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر، ولكن كلّها مندفعة عند إمعان النظر» ثمّ أخذ في بيان الإشكالات ودفعها ". ثمّ عالج تبيين مذهبه بقوله: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادّة، ولا إضافياً، بل وجوداً، ولا كلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة،

١ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٨٤ – ٢٩٦، و راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩ – ٣٣٢، و راجع النمط الثالث من شرح الإشارات، و راجع التلويحات: ص ٢٨، والمطارحات: ص ٤٧٤ – ٤٨٩.

٢ ــ راجع نفس المصدر: ص ٢٩٠.

٣- نفس المصدر: ص ٢٩٢ - ٢٩٦.

ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً —إلى أن قال— فلا علم لأحد بشيّ من الجسم وأعراضه اللاحقة إلّا بصورة غير صورتها الوضعيّة الماذية التي في الحارج "».

ثمّ تعرّض لوجوه الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها في المادة، وهي ثمانية أوجه ملا وقال في موضع آخر: «الحقّ كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول: العلم هوالوجود للشيء المجرّد عن المادة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان لغيره كان علماً لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه ".

وجديربالذكر أنّه صرّح في مواضع أخرى بسر يان العلم والحبّ في جميع الموجودات، ولا يتيسّر الجمع بينهما إلّا بتكلّف، فليتأمّل.

والحاصل أنّ العلم عند صدر المتألّهين هو نحو الوجود المجرّد عن المادّة، ولهذا فهويرى أنّ المعقوليّة أمر ذاتيّ للصورة العقليّة، وكذا المحسوسيّة للصورة الحسيّة، والمتخيّلية للصورة الخياليّة. ومن هنايقيم برهاناً على اتحاد العالم والمعلوم، وسيأتي الكلام فيه. وكذا يرى المعلوميّة مساوقةً للتجرّد، ولهذا قال في كلامه الذي مرّ ذكره أنّه لاعلم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه إلا بصورة غير صورتها الماذية.

لكن في كلا الأمرين نظر، ويشبه أن يكون تحقق العلم خاصاً بالموجود المجرد الذي وجوده لنفسه ٥، فالجوهر الجسماني لايكون عالماً لعدم تجرده، والعرض لايكون عالماً لعدم كون وجوده لنفسه وإن فرض مجرداً كما في الكيف النفساني. وكذا يشبه أن يكون شرط تجرد المعلوم خاصاً بالعلوم الحصولية، وأمّا علم العلّة بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود الماذي ما أنّه ماذي. والإشكال بأنّه لاحضور للموجود الماذي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالم ؟ مندفع بأنّ غيبوبة أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض، كما أنّ تفرق الزمانيّات لاينافي اجتماعها في وعاء الدهر. وسيأتي تتمة للكلام

١ - نفس المصدر: ص ٢٩٨.

٢ – نفس المصدر: ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤، و راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٢.

٣- نفس المصدر: ٣٥٤.

٤ – راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٥ – ٢٣٩، وج ٧، ص ١٤٨ – ١٦٨.

۵ ــ راجع التعلیقات: ص ٦٠ و ص ٦٩ و ص ٧٧ و ٧٨ و ص ١٨٩، و راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٥ ــ ١٦٧.

عند البحث عن علم الواجب تبارك وتعالى إن شاء الله العزيز.

وكيف كان فالصورة العلميّة التي هي عماد العلوم الحصوليّة مجرّدة عن المادّة، وتوجد في كلمات القوم إشارات إلى ذلك ، وإن كان تركيزهم على الصورة العقليّة. وقد استدلّ سيّدنا الأستاذ ـقدّس سرّه الشريف على تجرّدها مطلقاً بوجهين، ويمكن استفادة وجه ثالث من أواخر كلامه، وسنشير إليه.

الوجه الأوّل: أنّ الصورة العلميّة أمر بالفعل، ولا يعقل لها قوّة تخرج عنها بالحركة، وتكون في مابين القوّة والفعل غير متصفة بالمعلوميّة ولا باللامعلوميّة، كمالا يتصوّر لها إمكان التبدّل إلى صورة أخرى. وما يتوهم من التغيّر والتحوّل فيها فإنّها هو بحدوث صورة جديدة. وما هذا شأنه لا يكون أمراً ما ذياً.

الوجه الثاني: أنّ الصورة العلميّة فاقدة للخواصّ اللازمة للمادّة، وهي الانقسام والمكان والزمان. فإنّ الأمر المادّي سواءكان جوهراً أو عرضاً حالاً فيه يقبل الانقسام إمّا بالذات كالكم، وإمّا بالتبع كالجوهر الجسمانيّ وسائر أعراضه، فيصحّ أن ينقسم إلى جزئين بانعدام الكلّ وتبدّله إلى شيئين آخرين. والصورة العلميّة ليست كذلك ،أمّا الصور العقليّة والمعاني الجزئيّة فواضح، وأمّا الصور المقداريّة فإنّها وإن لم تفقد بعض آثار المادّة إلّا أنها لا تتجزّاً إلى الأجزاء بالفعل كالأمور المادّية، وتصور الأجزاء لها إنّا هو بحدوث صور أخرى لابتبدّل الكلّ إليها. ولا تكون أجزاؤها المفروضة أجزاء العلم بحيث يكون نصفُها نصف العلم وثلتُها ثلثه وهكذا.

وكذلك كل أمر مادي يصح نسبتها إلى المكان ويمكن الإشارة الحسية إليه، والصورة العلمية ليست كذلك ، كما أنّ وجودها ليس تدريجياً منطبقاً على الزمان ولا متغيراً بتغيره.

۳۵۶ قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أنّ ماذكر من عدم وجود خواص الماذيات في الصورة العلميّة منطبعة ممنوع، أمّا الانقسام فلإمكان عروضه لها بعرض المحلّ بأن تفرض الصورة العلميّة منطبعة في محلّ ماذيّ فتنقسم بانقسامه. و أمّا النسبة إلى المكان فلها ثبت في العلوم الطبيعيّة من

١- راجع التحصيل: ص ٧٤٥، وراجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٧٥ – ٤٨٧، و ص ٤٩٣ – ٤٩٧.

اختصاص كل جزء من أجزاء الدماغ بنوع من الإحساس، بحيث يختل ذلك الإحساس باختلال الجزء الدماغي الخاص به. وأمّا النسبة إلى الزمان فلحدوث كلّ إدراك في زمان معين.

و حاصل الجواب أنّ انطباع الصور الإدراكية في الأعضاء الحسية أو الجهاز العصبي و المخ ممتنع، لاستلزامه انطباع الكبير في الصغيرا. ولايجدي القول بأنّ الصورة المنطبعة صغيرة في نفسها و إنّما يعلم مقدار ذي الصورة بالمقايسات، لأنّ مايدرك أخيراً ولوكان ذلك بعد حصول المقايسات هو صورة كبيرة لايمكن انطباعها في جسم صغير، وليس إدارك الصورة الكبيرة مركّباً من إحساس صورة صغيرة و علم آخر بمقدارها الواقعيّ، كما هو واضح بالوجدان المرابع المرابع

وأمّا ما ثبت بالتجارب العلميّة من ارتباط كلّ نوع من الإحساس بجزء خاص من الدماغ مثلاً فلا يعني انطباع الصورة الإدراكيّة فيه، بل معناه كون ذلك الجزء آلة للإحساس، وبتأثرة بالتفاعلات الفيزيائية الكيمياويّة متستعدّ النفس للإدراك والنسبة الزمانيّة أيضاً تحصل بمقارنة تلك التفاعلات الماديّة للزمان.

وأخيراً استدل على عدم زمانية الصورة الإدراكية ببقائها بعينها وتذكّرها بعد سنين متطاولة، والأمور الزمانية لاتبقى بعينها لتدرّج وجودها.

ويمكن استفادة دليل آخر على تجرّد الإدراك ، وهو أنّ المادّة البدنيّة وحتى المادّة العصبيّة تتحوّل بالتحلّل وجذب موادّ غذائيّة جديدة، فلو كانت الصورة العلميّة حالّة فيها و كانت هي المدركة لها لتغيّر الإدراك بتغيّر المحلّ المدرك. ولا يجدي فرض تماثل الصور المتناوبة، لعدم بقاء مايديك تلك الصور و يدرك تماثلها.

و أيضاً إذا قايسنا بين صورتين، سواء كانتا متماثلتين أومتخالفتين، و سواء كانتامتزا منتين أو غير متقارنتين في زمان حدوثها، لزم وجودهما لمدرك واحد، ولايستقيم ذلك بالانطباع، لأنّ كل جزء من الدماغ مثلاً إنما يدرك على الفرض ما ينطبع فيه خاصةً، ولا خبرله عن ما يدرك الجزء الآخر حتى يقايس بينها. فالصور العلمية أمور مجردة قائمة بالنفس المجردة، وهي التي تدركها و تقايس بينها، و تحكم بتماثلها أو خالفها.

۱ – راجع الأسفار: ج ۱، ص ۲۹۹، وج ۸، ص ۱۷۸ – ۱۷۹، و ص ۲۳۰ – ۲۴۱. ۲ – راجع حكمة الإنشراق: ص ۱۰۰.

٣٣٥ ـ قوله «فقد تحصّل بما تقدم»

بعد ما أثبت قدّس سرّه تجرّد الصور العلميّة رجع إلى ماأشار إليه من انتهاء العلم الحصوليّ إلى الحضوريّ فقال: إنّ الصورة العلميّة بما أنها مجرّدة تكون أقوى وجوداً من الماديّات، فرتبة وجودها فوق مرتبة الماديّات، و التشكيك في مراتب الوجود يقتضي كون العالي علّة للسافل و كون المجرّد علّة للمادّيّ، فالصور العلميّة في الحقيقة هي مبادئ وجود الماديّات و عللها المفيدة لها، و العلم يعني شهودها. لكن قدتكون المشاهدة عن قُرب، كما في المشاهدات العرفانيّة، و قدتكون عن بعد، كما في العلوم العاديّة، فهي أيضاً علوم حضوريّة إلا أنّها تحصل لمن لم يصل بعد إلى قرب تلك الحقائق المجرّدة بحيث يستطيع مشاهدتها عن قريب الم

فالعلم سواء كان إحساساً أو تخيّلاً أو تعقلاً إنّما هو مشاهدة أمور مجردة عن المادة، تجرداً مثاليّاً كما في الإحساس والتخيّل، أو تجرداً عقلانيّاً كما في التعقّل. وإنمّا ينسب إلى الماديّات لكونها آثار وجود تلك المجردات، ولاشتراكها معها في المهيّة. فما يسمّى علماً حصوليّاً بالماديّات لاحقيقة له، بل إنمّا هو علم حضوريّ بالأمور المجردة، وينسبه العقل إلى الماديّات اعتباراً. و الداعي إلى هذا الاعتبار هو احتياج الإنسان إلى الاتصال بالماديات و الانتفاع بها، فيضطر العقل إلى ذلك الاعتبار.

وهذا الاتبجاء هوالاتبجاء الأفلاطوني وهذا الاتبجاء هوالاتبجاء الأفلاطوني إن لم يكن أبعد مدى منه، وسيأتي منه في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشر الإشكال في إثبات المُثُل الأفلاطونية. اللهم إلاّ أن يؤوّل كلامه ههنا بوجود الأمور العقلية على نعت البساطة في عقل واحد، فليتأمل.

ثُمَ إِنَّ صدر المتألمين ذهب إلى أنّ الإدراك الحسيّ و الحياليّ يحصل في المرتبة المثاليّة للنفس لا في المثال الأعظم البرزخيّ، على خلاف ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ، فالمدرّكات الجزئيّة هي صور قائمة بالنفس لامستقلّة عنها، و بهذا يفترق الإدراك العاديّ عن المشاهدة العرفانيّة. و استدل على ذلك بأنّ النفس ربما تتصوّر صوراً قبيحة و جز افيّة لايصح إسنادها إلى الحكيم، فهي ليست إلاّ من شيطنة القوّة المتخيّلة، و حيث لافرق بين إدراكها و إدراك سائر الصور فهي كلّها موجودة في صقع النفسّ.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٧ - ٢٩١.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥٠٧.

٣٠٣ الأسفار: ج ١، ص ٣٠٣، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الهيات الشفاء: ص ١٣٢، و راجع المطارحات: ص ٤٩٥.

و يمكن تعميم هذا الإشكال إلى المفاهيم العقليّة أيضاً با لنظر إلى وجود المفاهيم العدميّة والاعتباريّة والمفاهيم الكليّة المأخوذة من الصور القبيحة، فينتج أنّ الإدراكات العقليّة أيضاً حاصلة في المرتبة العقليّة للنفس لا في العالّم العقليّ المستقلّ، فهي ليست إلّا مفاهيم قائمة بالنفس.

وكيف كان، فيلا حظ على ما استدل به لكون الأمور المعلومة عللاً فاعلية للماذيات أنّ تجرُّد الصور العلمية لايكني دليلاً على كونها في سلسلة العلل، فلعلها من قبيل الكيفيّات النفسانيّة الجرّدة الحاصلة للنفس، وليست عللاً مفيدة لأيّ شيئ. وإنمّا الذي يقع في سلسلة العلل المفيدة هو المجرّد التامّ الذي لا تعلّق له بالمادّة بنحو من الأنحاء ولوكان بوساطة النفس.

والحاصل أنّ الصور العلمية — سواء كانت عقلية أو خيالية أو حسية — صور مجرّدة حاصلة للنفس قائمة بها لا استقلال لها دون النفس، ومشهودة لها شهوداً حضورياً، وتفترق عن سائر الكيفيّات النفسانيّة بخاصّة ذاتيّة لها هي مرآتيّها لماوراءها، فإذا نُظر إليها كانت معلومة بالعلم الحضوريّ، وإذا نظر فيها كانت علوماً حصوليّة للمعلومات الخارجيّة. فالصور أنفسها معلومات بالذات علماً حضوريّاً، والأشياء الخارجيّة معلومات بالعرض بوساطة تلك الصور علماً حصوليّاً. فانتهاء العلوم الحصوليّة إلى الحضوريّة إنّما يصحّ بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة تحت الرقم (٣٥٣) ولا يقتضي كون نسبة العلم إلى الأشياء الخارجيّة اعتباريّة، فتبضر.

٣٥٦ قوله «غير ناقص من حيث بعض كمالا ته المحكنة له»

لابد من تأويل لهذه العبارة بمايرجع إلى حضور الذات لذاتها، لأنّه إن أريد بالكمالات الممكنة مايعم الكمالات الثانية كما هو الظاهر فهي غير حاصلة لجميع النفوس، وإن أريد بها خصوص الكمالات الأوليّة المقوّمة للنوع فهي لاتختص بالمجرّدات، بل الأنواع المادية أيضاً واجدة لها، كما أنّها واجدة لبعض كمالاتها الثانية.

ثم إنّه بالنظر إلى مامر يمكن أن يعرّف العلم بحضور شي بذاته أو بصورته المجرّدة عند عند المجرّد الذي وجوده لنفسه. مع تفسير حضور الشي بما يعمّ حضور العالِم عند نفسه أوّلاً، وبما يعمّ حضور الماديّات لعللها المفيضة ثانياً.

الفصل الثاني

٣٥٧ - قوله «في اتّحاد العالم بالمعلوم»

لاريب أنّ علم المجرّد بذاته ليس أمراً خارجاً عن ذاته فهو عالم ومعلوم وعلم. وهذا ممّا اتّفق عليه الحكماء. وأمّا علمه بغيره فالمشهور عندهم أنّه يتحقّق بحصول صورة علميّة للعالم، لكن اختلفت كلماتهم في تفسير هذا الحصول وبيان الفرق بينه وبين سائر انواع الحصول والوجود للغير، والذي يستفاد من كلمات الشيخ وأتباعه أنّه نحومن وجود العرض للموضوع، والفرق يرجع إلى التجرّد وعدمه، فالموضوع المجرّد يصير عالماً بالصورة الحالّة فيه لأجل تجرّده بخلاف الموضوعات الجسمانيّة.

وهذا البيان لم يُقنع شيخ الإشراق وصدر المتألّهين. فقال الأوّل في التلويحات الاوكان يصعب علي مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقّح لي» ثمّ نقل مكاشفة له رأى فيها المعلم الأوّل وسأله عن مسائل العلم، وانتهى رأيه إلى أنّ العلم إضافة إشراقية. وقال صدر المتألّهين: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيّة التي لم تنقّح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا الله وانتهى رأيه إلى اتتحاد العاقل بالمعقول وجوداً، وأنّ حصول الصورة العلميّة للعالم شبيه بحصول الصور الجسمانيّة للمادة الله المعقول وجوداً،

وقد حُكى القول باتّحاد العاقل والمعقول عن بعض القدماء. قال الشيخ في

١ – راجع التلويحات: ص ٧٠ – ٧٤.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١٢.

٣- راجع نفس المصدر: ص ٣١٩.

الإشارات ! «إنّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هوهو إلى أن قال وكان لهم رجل يعرف بر «فُرفوريوس» عمل في العقل و المعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون، وهو حَشَف كلّه. وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول». وقال في الشفاء ٢: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جلة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون إلى أن قال عم هذا في شيئ آخر يمكن أن يكون، على ما سنفصله في موضعه».

و لعل هذا الموضع الذي أشار إليه هو الفصل السابع من المقالة الأولى من كتاب «المبدء و المعاد» حيث صحّح القول به في الواجب تبارك و تعالى و بينه ببيان طويل نقله في الأسفار و نقده ١.

و قال في التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. و هذا الحكم لايصحّ إلّا في الأوّلُ، و مراده أنّ هذا الاتّحّاد في مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك و تعالى، و أمّا في العلم بالنفس فهو حاصل في جميع الجواهر المجرّدة.

و قال في التعليقات أيضاً: «و أمّا ما يقال إنّا إذا عقلنا شيئاً فإنّا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فإنّه يلزم أن يكون إذا عقلنا الباري أن نتحدبه ونكون هو. و هذا الحكم لايصح إلا في الأوّل، فإنّه يعقل ذاته، و ذاته مبدء المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، و كلّ شي حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل^٥» ولعّله أراد بذلك أن يفرق بين علم الواجب بغيره و علمنا بغيرنا بأنّ الثاني من قبيل العرض الحالّ في جوهر النفس بخلاف الأوّل، وعليه فينبغي تعميم الاتحاد إلى علوم المفارقات، فليتأمّل.

ثمّ إنّه أورد في كتبه إشكالات على القول بالاتّحاد، و قد تصدّى في الأسفار

١ ــ راجع النمط السابع من الإشارات.

٢ ــ راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيّات الشفاء.

٣ - راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٣٧ - ٤٤٣.

٤ و دـــ راجع التعليقات: ص ١٥٩.

٦- راجع التعليقات: ص ٨١، وراجع السادس والسابع من ثامنة إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص
 ٥٧٢ ـ ٤٧٤.

٧ - راجع النجاة: ص ١٩٣.

للإجابة عليها ، كما أنّه أقام برهاناً على الاتّحاد غير ما في المتن سنشير إليه. لكن ينبغي قبل ذلك إلقاء ضوء على مفهوم العبارة، و لعلّه بهذا يندفع كثير من الإشكالات لولا كُنّها.

فنقول: المراد بالاتتحاد المعقول بين العاقل و المعقول هو الاتتحاد في الوجود دون المفهوم و المهيّة. فن البديهيّ أنّ مهيّة العاقل لا تنقلب إلى مهيّة المعقول، ولا مهيّة المعقول تنقلب إلى مهيّة العاقل، كما أنّ اتتحاد مفهومين متبائنين ببعضهما أو اتتحاد وجودٍ بما أنّه وجود بمفهوم بما أنّه مفهوم أيضاً غير معقول.

و أمّا اتّحاد الوجودين فليس المراد به أنّ وجودين اثنين يصيران وجوداً واحداً بعينه، بل المراد مايشتمل اتّحاد الرابط بالمستقلّ، و اتّحاد الرابطيّ بالموضوع. أمّا الأوّل فيجري في كلّ علّة مفيضة للوجود مع معلولها، و يرجع إلى التشكيك الخاصّ في حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلّة و كونه ربطاً محضاً بها. فالا تّحاد بهذا المعنى حاصل في علم العلّة و المعلول ببعضها علماً حضور يّاً. و أمّا العلوم الحصوليّة فما كان منها من فعل النفس كها في المعقولات الثانية يجري هذا المجرى، و كذا في غيرها عند من يعدها من فعل النفس. لكن هذا الممشى يختصّ بالقائلين بالتشكيك الخاصيّ في حقيقة الوجود كصدر المتألّهين و أتباعه.

و أمّا الاتّحاد بالمعنى الثاني فينقسم إلى قسمين: اتّحاد العرض بالجوهر، و اتّحاد الصورة بالمادّة. فكلّ من يقول بأنّ العلم كيف نفساني و يصحّح اتّحاد وجود العرض بوجود الجوهر لايتحاشى عن اتّحاده بالنفس اتّحاد العرض بالموضوع، كما صرّح به صدر المتألّهين و أتباعه و منهم الأستاذ ــ قدّس سرّه الشريف في مواضع متعددة ، ولاسيّا على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر وشؤونه. وحيث إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلميّة فيتم القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم بهذا المعنى. لكن يظهر من كلامهم في هذا الباب أنّهم يذهبون إلى أبعد من ذلك ، ممّا يرجع إلى كون النفس كمادة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتّحاد معها تحصّلاً جوهريّاً جديداً. فلنظر ما ذايفيده البرهان.

۱ ـــ راجع الأسفار: ج ۳، ص ۳۲۱ ـــ ۳۳۵، و ص ۳۶۰ ـــ ۳۵۹، و ص ۴۲۷، وراجع المطارحات: ص 4۷۶، والمباحث المشرقيّة: ج ۱، ص ۳۲۸ ـــ ۳۳۱.

٢ – راجع الأسفار: ج١، ص ٣٠٦.

قال صدر المتألّهين ماملخصه: «انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شئي واحد من جهة واحدة بلااختلاف. فلوفُرض أنّ المعقول بالفعل أمر وجودُه غير وجود العاقل و يكون الارتباط بينها بمجرّد الحاليّة و المحلّية لكان يلزم أن يمكن اعتبار وجود كلّ منها مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه. لكنّ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلاّ هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لابشئ آخر. و كون الشئي معقولاً لايتصوّر إلاّ بوجود عاقل له، فلوكان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول، لكنّ المعقول بالفعل لايمكن أن يكون إلاّ معقولاً بالفعل، لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليّته، سواء عقله غيره أولم يعقله. و قد مر أنّ المتضايفين متكافئان في الوجود في درجة الوجود أيضاً.

و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس إلى أن قال ثم إنهم زعموا أنّ الجوهرالمنفعل العقليّ من الإنسان يصادف الصور العقليّة ويدركها إدراكاً عقليّاً، فنقول: تلك القوّة الانفعاليّة بماذا أدركت الصورة العقليّة؟ أتدركها بذاتها المعرّاة عن الصور العقليّات؟ فليت شعري كيف تدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقليّ صورة عقليّة نيّرة في ذاتها معقولة صرفة، و العين العمياء كيف تبصر و ترى! و إن أدركتها بما استنارت به من صورة عقليّة فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كها كانت معقولة بالفعل إلى أن قال حصول الصورة الجسمانيّة الطبيعيّة للمادة التي تستكل بها و تصير ذاتاً متحصلة أخرى يُشبه هذا الحصول الإدراكيّ، فكماليست المادة شيئاً من الأشياء المتعيّنة بالفعل إلاّ بالصور فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة الـ

و قدركز في هذا البيان على أنّ الصورة العقليّة تكون بذاتها معقولة لابعروض أمرفيها، فع قطع النظر عن جميع الأشياء تكون معقولة، و لمّا كانت حيثيّة المعقوليّة هي حيثيّة الوجود للغير (أي للعاقل) فيلزم أن تكون الصورة العقليّة بذاتها عاقلة لذاتها. و أيضاً لمّا كانت المعقوليّة مفهوماً إضافياً و هي مع ذلك ثابتة لذات الصورة العقليّة لزم أن تكون العاقليّة أيضاً ثابتة لها لتكافؤ المتضايفين. و أخيراً أشار إلى وجه ثالث هو أنّ النفس الفاقدة في ذاتها للصورة العقليّة لا يمكنها أن تدرك تلك الصورة، كما أنّ العين العمياء لا يمكنها أن تتحد بما هي عاقلة لذاتها حتى تعقلها.

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١٣– ٣٢٠، وج ٦، ص ١٦٥– ١٦٨، وتعليقة السبزواري عليه.

لكن يلاخط على الوجه الأوّل أنّ وصف المعقوليّة مفهوم إضافيّ غير داخل في ذات شي من الأشياء ولامنتزع عنها إلاّ باعتبار طرف هو عاقل لها، فالصورة العقليّة إنمّا تكون بحيث يمكن أن تصير معقولة، و أمّا فعليّة هذا الوصف فهي رهن لفعليّة وجود العاقل بما أنّه عاقل. فإن ثبت كونها عاقلة لذاتها كها في الجوهر المجرّد اتّصفت بالمعقوليّة لذاتها، و إن لم يثبت كها في الصورة التي يكون وجودها للغير فعقوليّتها إنمّا تكون للغير لالذاتها.

و منه يظهر النظر في الوجه الثاني، فإنّ الذي ينسب إلى الصورة العقليّة بصرف النظر عن الموجود الذي هي حاصلة له هو إمكان المعقوليّة، فيتضايف مع إمكان وجود عاقل له.

و أمّا الوجه الثالث فهو أشبه بالبيان التمثيليّ منه بالبيان البرهانيّ، فلقائل أن يقول: إنّ عاقليّة النفس بالفعل إنمّا هي عين قيام الصورة العقليّة بها، فللنفس في ذاتها استعداد العاقليّة، و فعليّتها هي بحصول الصورة العقلية لها، فهي كالعين المبصرة التي لم تصادف الصورة المرئيّة بعد، فإذا صادفتُها صارت مبصرة بالفعل، ولايستلزم ذلك كون الصورة المرئيّة مبصرة لنفسها.

ثم إنّ اعتبار نسبة الصورة العقليّة إلى النفس كنسبه الصورة إلى المادّة لايفترق عن اعتبارها كنسبة العرض إلى الجوهر في أنّ النفس تستكمل بها، كما أنّهما لايفترقان في أنّ الفروض في كليهما اتّحاد و جودين ببعضهما، و إنّما يختلف الاعتباران في أنّ الصورة جوهر تتحصّل بها المادّة تحصّل جوهر يّا جديداً بخلاف العرض، وإنّما يصحّ ذلك في ما ثبت جوهريّته، وجوهريّة الصورة العقليّة مطلقاً ممنوع. بل لقائل أن يقول: إنّ اتّحاد الجوهر بالعرض أوثق من اتّحاد المادّة بالصورة، خاصّةً بالنظر إلى القول بأنّ العرض من شؤون وجود الجوهر، فليتأمّل.

وكيف كان، فلمّا كان هذا البيان غيروافي عند الأستاذ ـقدّس سرّه بإثبات المرام كماصرّح به في تعليقته على الأسفار عدل عنه إلى بيان آخر، وحاصله أنّ العلم بالشيّ هو حصول الصورة العلميّة للعالم، فوجودها نوع من الوجود للغير (أي للعالم)، والوجود للغير يتّحد مع وجود ذلك الغير وإلاّ كان له وجود لنفسه أيضاً، فالعلم الذي هو المعلوم بالذات متّحدمع وجود العالم، وهو المطلوب.

١ - راجع التعليقات: ص ٧٧ (الفرق بين الاستكمال والانفعال).

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣١٣ ــ ٣١٤، وج ٦، ذيل الصفحه ١٦٩ ــ ١٧٠.

وهذا البيان يُثبت الاتحاد الأعمّ من اتحاد العرض بالجوهر واتحاد الصورة بالمادة، لكن في تعميمه للعلم الحضوري نظر واضح، فلا حضور الشيء لنفسه من قبيل الوجود للغير، ولا حضور المعلول عند العلّة، ولاحضور العلّة عند المعلول. مضافاً إلى أنّه لايساعد ماذهب إليه من رجوع العلم الحصولي إلى الحضوري وأنّه مشاهدة الصور المجرّدة المستقلّة، فإنّ وجودها يكون لأنفسها، فتبصر.

۳۵۸ - قوله «فإن قلت...»

قد أوردفي هذا الكلام إشكال على جريان هذا البرهان في العلم الحصوليّ وإشكالات على القول بالاتحاد في العلم الحضوريّ. أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ هذا البرهان مبتنٍ على كون وجود العلم للغير، مع أنّ الذي ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره هو الموجود الخارجيّ الذي يكون وجوده في نفسه، فالأعراض الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع أعراض يكون وجودها لغيرها، وبعض الجواهر الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع أعراض يكون وجودها لغيرها، وبعض الجواهر الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع جواهر يكون وجوده لنفسه، أمّا الجوهر أو العرض الذهنيّ فليس مندرجاً في مقولة حتى يقال إنّ وجوده لنفسه أو لغيره، وإنّا يحمل الجوهر أو العرض عليه بالحمل الأوّليّ. والحاصل أنّه لامعني لفرض الاتحاد بين وجود النفس والمفاهيم الذهنيّة.

والجواب أنّ للمفاهيم اعتبارين: اعتبار المفهوميّة، واعتبار الوجود في الذهن، والحّواد إنّما يلاخط بين وجود النفس والصورة العلميّة بما أنّها وجودلا بما أنّها مفهوم، وبهذا الاعتبار تدخل في مقولة الكيف بالنظر إلى مهيّته، كما مرّ الكلام فيه في المرحلة الثالثة.

لكن الأستاذ ـقدس سرّه أجاب عن الإشكال برجوع العلم الحصوليّ إلى الحضوري، فتدبّر.

وأمّا العلم الحضوري فأورد عليه بأنّ اتّحاد شيئين يقتضي تعدّداً بينها كما أنّه يقتضي جهة وحدة لهما، لكن في العلم بالنفس لا توجد جهة كثرة، فلايصدق الا تّحاد وإنّما هو الوحدة. وأمّا في علم العلّة بالمعلول و بالعكس وعلم أحد المعلولين بالآخر فلا توجد جهة وحدة للعالِم والمعلوم. على أنّ لازم الاتّحاد صيرورة جميع المجرّدات شخصاً واحداً، لأنّها لا تخلومن أن يكون كلّ اثنين منها علّة ومعلولاً أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة، فيلزم أن يكون كلّ واحد منها عالماً بالجميع ومعلوماً للجميع، والقول باتّحادها يستلزم كون الجميع شخصاً واحداً.

وقد أجاب سيّدنا الأستاذ -قدّس سرّه الشريف - عن إشكال وحدة العالم والمعلوم في العلم بالنفس بأنّ إطلاق الاتّحاد هناك إنّما هو بالنظر إلى التغاير الاعتباريّ بينها. وأمّا إشكال تعدّد العالم والمعلوم في علم العلّة بالمعلول و بالعكس فقد أجاب عنه بأنّ مردانا بالاتّحاد ليس هو صيرورة العالم والمعلوم وجوداً واحداً شخصياً ذامرتبة واحدة، وإنّما يشمل اتّحاد الوجود الرابط بالمستقل - كما أشرنا إليه عند توضيح المسألة - فالعلّة تتّحد بالمعلول الذي هو عين الربط بها اتّحاد الحقيقة بالرقيقة، كما أنّ المعلول يتحد بها اتّحاد الرقيقة بالحقيقة بالحقيقة. وهذا يظهر الجواب عن الإشكال الأخير. وأمّا معلولاً علّة ثالثة فالمراد باتّحادهما انتزاع ماهيّتي العالم والمعلوم عن كلّ واحد منها بما أنّه عالم.

لكنّ فهمي يقصر عن نيل ما أراد بهذا الكلام الأخير، وقد أجاب في بعض دروسه بأنّ لكلّ واحد من المعلولين علماً حضورياً بالعلّة، فيشاهد ماللآخر من الكمال الوجودي في ذات العلّة. ويمكن أن يناقش فيه بأنّ علم كلّ واحد منها بالعلّة يتعلّق بالحيثيّة التي صدر عنها وجوده، وإن كانت جميع الحيثيّات موجودة في ذات العلّة على نعت البساطة، لكن لايتجلّى للمعلول إلاّ ما يرتبط به وجوده، ولهذا لا يحيط المعلول بالعلّة علماً الله كما أنّ فرض معلولين مجرّدين في مرتبة واحدة لا يخلو من صعوبة بالنظر إلى مبانيهم، فإن فُرضا متحدين بالنوع كان الفرض مخالفاً لما التر موابه من انحصار كلّ نوع مجرّد في فرد واحد، وإن فُرضا مختلفين بالنوع كالعقول العرضيّة كان مخالفاً لقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد، خاصةً بالنظر إلى رأي الأستاذ في المُثلُ الأفلاطونيّة. فينحصر مورد الفرض في النفوس المفارقة، بصرف النظر عن ماذهب إليه صدر المتألّهين من تنوّعها بالصور العقليّة والملكات الخُلقيّة، فتفطن.

وكيف كان فإثبات العلم الحضوري لمعلولي علَّة ثالثة ببعضها بالبيان الفلسفي مشكل حدّاً. وكان الأولى تأخير هذا البحث إلى الفصل الحادي عشر أو تقديم ذلك الفصل.

١ – راجع المبدء والمعاد: ص ٣٤.

الفصل الثالث

٣٥٩ قوله «في انقسام العلم الحصولي إلى كلي وجزئي...»

المراد بالعلم في عنوان الفصل هو التصور، فإنّه إمّا أن يكون بحيث لايمتنع صدقه على أكثر من واحد وهو الكلّي، أو يمتنع ذلك وهو الجزئي، والأوّل هو المفهوم العقلي، والثاني ينقسم إلى الحسّي والحياليّ. فكان الأولى تقديم انقسام العلم الحصوليّ إلى التصور والتصديق.

وقدنبة الأستاذ ـقتس سرّه على أنّ الصورة العلميّة أيّاً ماكانت لا تمتنع بذاتها عن الانطباق على أكثر من واحد، وشأنها شأن التصاوير التي لايمتنع انطباقها على ذوات متعددة. فامتناع الصورة الجزئيّة عن ذلك لابــــــ وأن يرجع إلى أمر خارج عن ذاتها. وعلّله باتصال أدوات الحسّ بالمعلوم الخارجيّ الشخصيّ، وبتوقف الصورة الخياليّة على العلم الحسّى.

ويمكن المناقشة فيه أوّلاً بأنّ اتصال أدوات الحسّ بالخارج لايوجب بنفسه عدم صدق الصورة العلمية على غير ماتتصل به آلة الإحساس، وثانياً بأنه لايكنى توقّف الصورة الخيالية على العلم الحسّي دليلاً على جزئيتها، كيف والصور العقلية أيضاً مسبوقة به. بل السرّفيه يرجع إلى ما أشرنا إليه تحت الرقم (٩٠) و (٣٥٥) من أنّ الصورة العلمية بمالها من المر آتية قابلة لأن تكون منظوراً فيها وأن تكون منظوراً إليها، فإذا نُظر فيها بحيث لم تكن نفسها ملحوظة استقلالاً كان التوجّه معطوفاً إلى الحكيّ، فإن كان الحكيّ أمراً شخصياً عُدّالعلم جزئيّاً، وإلا عُدّكياً. وهذا هوالعلم الحصوليّ. وأمّا إذانُظر إليها نظراً استقلاليّاً واختُبر قابليّها للانطباق لم يمتنع انطباقها على أكثر من واحد، لكن هذا

الانطباق ليس هوانطباق العلم وحكايته عن المعلوم، بل هو من قبيل انطباق القوالب على الأشياء. كما أنّه إذانُظر إلى كلّ صورة إدراكيّة كأمر موجود في ظرف الذهن كانت أمراً شخصيّاً لا مفهوماً كليّاً ولا جزئيّاً، وهذا هو اعتبار كونها معلومةً بالعلم الحضوريّ.

٣٦٠ ـ قوله «الثاني أنّ أخذ المفهوم ـ إلى قولهـ والارتباط بالخارج»

المراد بالخارج هوالخارج عن وعاء المفاهيم، لاخصوص الخارج عن البدن أو الخارج من النفس، فالنفس والبدن كلاهما يعتبران خارجين بالنسبة إلى المفاهيم الحاكية عنها، والعلم الحضوريّ بالنفس هوعلم بوجودها الخارجيّ.

ثمّ إنّ من العلوم الحصوليّة ماينتزع عن الموجود الخارجي المشهود بالعلم الحضوريّ بلا فعاليّة إيجابيّة من العقل، كالمفاهيم الماهويّة المأخوذة عن النفس وقواها وأفعالها المباشرة وحالاتها وانفعالاتها كمفهوم العقل والخيال والإرادة والمحبة والحنوف، ومنها ماينتزع بتعمّل منه ومقايسه بعض المشهودات إلى بعض كمفهوم العلّة والمعلول وغيرهما من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وقد عرفت سابقاً أنّ مفهوم الجوهر والعرض أيضاً من هذا القبيل، ومنها ما ينتزع عن المفاهيم الذهنيّة الحاضرة عندالنفس، فتعتبر تلك المفاهيم مصاديق دهنيةً لها، كانتزاع مفهوم «الكلّي» عن مفهوم «الخوف» في الذهن، وهذه هي المعقولات الثانية المنطقيّة. ومن المفاهيم مايحصل للذهن بارتباط بالخارج الماذيّ وانفعالي للنفس بتبع انفعال البدن عنه، إمّا بلاواسطة كالصورالحسية، أو بواسطة كالصور الخياليّة والمفاهيم الماهويّة الحاكية عن المحسوسات كمفهوم اللون والصوت وغيرهما. وهذه المفاهيم هي التي تتنهي إلى الحسّ، ومن فقدَ حاسّة من الحواسّ فقدَ العلوم المتعلّقة بهاا.

تُ ثُمّ إِنّ المشهور بينهم أنّ هناك نوعاً آخر من العلم الحصولٰيّ غير الحسّيّ والحياليّ والعقليّ، وهو الوهميّ ٢. ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلماتهم في هذا الباب.

قال الشيخ في النجاة: «ثمّ القوّة الوهميّة، وهي قوّة مرتبّة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغيرالمحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، كالقوّة الحاكمة بأنّ الذئب مهروب عنه وأنّ الولد معطوف عليه "». وقال أيضاً: «وأمّا المعنى فهو الشي الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أوّلاً، مثل إدراك الشاة

١- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من برهان الشفاء.

٢ – راجع التحصيل: ص ٧٤٥ – ٧٤٦.

٣ راجع النجاة: ص١٦٣.

معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إيّاه وهربها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتّة \".

وقال في الإشارات: «فإنّ الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّة غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواس، مثل أدراك الشاة معنى في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئيّاً يحكم به كما يحكم الحسّ بمايشاهده٢».

و قال في الشفاء ما ملخّصه: «إنّ الوهم هوالحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي، من غير أن يكون ذلك محقَّقاً، وهذا مثل مايعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته للمرارة، فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك ، ويتّبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنّا يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيّاً له، بل هو على سبيل انبعاث ما فقط ــإلى أن قال_ إنَّ من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمَّل أنَّ الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحسّ صورتها. فنقول: إنَّ ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكلِّ من الرحمة الإلهيَّة، مثل حان الطفل ساعَّةً يولد في تعلَّقه بالثدي، وإذا تعرَّض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنه قبل فهم ماتعرّض وما ينبغي أن يفعل بحسبه، كأنّه غريزة لنفسه لااختيار معه. وكذلك للحيوانات إلهامات غريزيّة، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني الخالطة للمحسوسات في ما يضرّ و ينفع، فيكون الذئب يحذره كلُّ شاة وإن لم تره قطّ و لاأصابتهامنه نكبة. وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أنَّ الحيوان إذا أصابه ألم أو لذَّة أو وصل إليه نافع حسَّيّ أوضارَ حسّيّ مقارناً لصورة حسّية فارتسم في المصوّرة صورة الشئي وصورة مايقارنه، فاذالاح للمتخيّلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصوّرة وتحرَّك معها ماقارنها من المعاني النافعة أو الضارة، فأحسّ الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيلٍ تُقارب التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها. وقديقع للوهم أحكام أُخَرى بسبيل التشبيه، بأن يكون للشيء صورة تقارن معنى وهميّاً في بعض المحسوسات، وليس تقارن دائماً ذلك وفي جميعها، فيلتفت مع

١ – راجع النجاة: ص ١٦٢.

٧ ــ راجع النمط الثالث من الإشارات.

وجود تلک الصورة إلى معناها وقد تخلّف ^١».

وقال في منطق النجاة: «الوهميّات هي آراء أوجب اعتقادَها قوّة الوهم التابعة للحسّ مصروفة إلى حكم الحسوسات لأنّ قوّة الوهم لا تتصوّر فيه خلافها. و مثال ذلك اعتفاد الكلّ من الدهماء —مالم يُصر فواعنه قسراً— أنّ الكلّ ينتهي إلى خلأ، أو أن يكون الملأغير متناه، ومثل تصديق الأوهام الفطريّة كلّها بأنّ كلّ موجود فيجب أن يكون متحيّراً في جهة. وهذان المثالان من الوهيّات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنّه كما لايمكن أن يُتوهم جسمان في مكان واحد فكذلك لايوجد ولا يعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين —إلى أن قال— ففطرة الوهم في المحسوسات وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة، صادقة يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأمّا فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة "».

وقال شيخ الإشراق: «وأثبت بعض الناس في الإنسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيّات، وأخرى هي متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّها التجويف الأوسط. ولقائل أن يقول: إنّ الوهم بعينه هو المتخيّلة إلى أن قال فالحقّ أنّ هذه الثلاث شئى واحد وقوّة واحدة، باعتبارات يعبّر عنها بعبارات ».

وقال صدر المتألّهين: «والتوهم إدراك لعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوّره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيرهُ لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي إلى أن قال واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كها أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته أ».

وقال في موضّع آخر: «واعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غيرالقوى التي ذُكرتْ إلّا أنّه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقليّة إلى شخص جزئيّ

راجع نفس المصدر.

١- راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٨٠١.

۲ راجع النجاة: ص ۲۲ - ۲۳.

٣- راجع حكمة الإشراق: ص ٢٠٩- ٢١٠، وراجع الفصل الأول من المقالة الرابعة من الفن السادس
 من طبيعيّات الشفاء
 ٣- راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣٦٢.

٤ - راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٠ - ٣٦٢.

وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوّة العقليّة المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعانى الكليّة المضاقه إلى صور الشخصيّات الخياليّة الله.

وكتب الأستاذ -قتس سرّه الشريف في تعليقته على الأسفار: «لاينال الوهم كلَّ صورة عقليّة مضافة إلى الجزئيّ، كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلاً ، وإنّا ينال أموراً جزئيّة موجودة في باطن الإنسان كالمحبّة والعداوة والسرور والحزن، ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحسّ المشترك كها سيأتي في سفر النفس، ومجرّد تسميتها معاني في مقابل الصورالمدركة من طريق الحواسّ الظاهرة لايوجب مباينةً نوعيّةً في الفعل حتى يحوج إلى إثبات قوة أخرى، فالحق إسقاط الوهم من رأس و إسناد فعله إلى الحسّ المشترك ٣».

وقال أيضاً: «الحق أنّ الإدراك نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم، فإنّ حضور المادة المحسوسة وغيبتها لايوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هوكون الصورة أقوى جلاءً عندالنفس مع حضور المادة، وربما كان المتخيّل أقوى وأشدً ظهوراً مع عناية النفس به ».

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كمايلي:

١ هل يدرك الوهمُ المعاني الجزئية المتعلقة بالخارجيّات كعداوة الذئب مثلاً أو يدرك المعاني الحادثة في النفس؟

٢— هل يُدرك الوهم خصوص التصورات، وشأنه شأن الحواس الظاهرة في إدراكها للصور الحسية، أوهومدرك للتصديقات، وشأنه شأن النفس العاقلة في حكمها بالإيجاب والسلب؟

٣ ــ هل الوهم مدرك لنوع واحد من المعاني أوله أنواع متعدّدة من الإدراك؟

٤- ماهو منشأ الأحكام الوهمية؟ وماهى قيمة تلك الأحكام؟

۵ ـ هل الواهمة قوّة مستقلّة في قبال سائر القوى الإدراكيّة للنفس أو ليست في

١ – راجع الأسفار: ج ٨، ص ٢١٥ – ٢٢٠.

٢ قال في التحصيل (ص ٧٨٤): وههنا معان لايدركها الحس كالمعنى الذي ينفر الشاة عن الذئب، بل
 كالإنسانية والشكلية والعددية، لامجردة بل مأخوذة مع شخص محسوس منتشر، ولامحالة ان النفس
 تدركها بواسطة قوة بدنية. والقوة التي بها تدركها تسمّى وهماً.

الواقع إلا إحدى تلك القوى وتسمّى واهمةً باعتبار خاص؟ وماهي نسبة هذه القوّة إلى سائر القوى؟

أمّا السؤال الأول فالجواب عنه أنّ مدلول كلمات القوم هوالأوّل، لكن ظاهر كلام الأستاذ —قدّس سرّه — في تعليقته على الأسفار هوالثاني. ولعلّ مراده أنّ ما ننسبه من المعاني إلى الحارجيّات هو في الواقع ممّا قد وجدناه أوّلاً في أنفسنا، ثمّ بمشاهدة آثاره في الحيوان أو الإنسان الحارجيّ نعتقد بوجود ذلك فيه. وهذا حقٌ في مانشعر به من الإدراكات المنطوية على نوع من الاستدلال الارتكازيّ، لكن مدّعى القوم أنّ في الحيوان إدراكاً غريزيّاً للمعاني الجزئيّة المتعلقة ببعض الأشياء الخارجيّة، كإدراك الشاة عداوة الذئب، وهو من فعل قوّته الواهمة.

أمّا الجواب عن السؤال الثاني فهو أنّ مقتضى عدّهم القوّة الواهمة من الحواس الباطنة أنّ شأنها التصوّر كسائر الحواس، لكتهم قدينسبون الأحكام إلى الحواس أيضاً كما أنهم ينسبون اللذّة والألم إليها. والحق أنّ الحكم لايكون إلاّ للنفس، وإنّا يُنسب بعض الأحكام إلى الحواس بالنظر إلى أنّ متعلّقه أمر محسوس بالحسّ الظاهريّ أو الباطنيّ، وأنّ طريق الوصول إليه هوالحسّ.

وأمّا السؤال الثالث فالجواب عنه أنّ ماينسب إلى الوهم كقوّة مدركة للتصوّرات هو نوع واحد من المدرّكات، وهو المعنى الجزئيّ المتعلّق بالمحسوسات. وأمّا الأحكام الموصوفة بالوهميّات فهي على أنواع ذكرها الشيخ في الشفاء وتلميذه في التحصيل\، وتشترك في اعتبار معنى وهميّ في متعلّقها. لكن يشكل هذا الاعتبار في الوهميّات التي ذكروها في المنطق، كتوهم أنّ كلّ موجود يجب أن يكون في مكان و زمان. والظاهر أنّه من قبيل الاشتراك في الاسم، فتفطّن.

وبالتأمّل في كلامهما يظهر الجواب عن السؤال الرابع أيضاً.

وأمّا السؤال الخامس فقد عرفت أنّ المشهور بينهم كون القوّة الواهمة قوّةً مستقلّةً، لكن احتمل الشيخ في موضع من الشفاء كونَ المتوهمة هي المفكّرة والمتخيّلة بعينها، وذهب شيخ الإشراق إلى وحدة الواهمة والمتخيّلة والحسّ المشترك، وذهب سيّدنا

١- راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيّات الشفاء، وراجع التحصيل:
 من ٨٠١.

٢ - راجع الأول من رابعة السادس من طبيعيّات الشفاء.

الأستاذ ــقتس سرّه ــ في تعليقته على الأسفار إلى كونها هي الحسّ المشترك، لكنّه نسب إليها إدراك المحبّة ونحوها، مع أنّها معلومة بالعلم الحضوري، ويمكن تأو يل كلامه إلى أنّه يتصوّر معانيها الجزئيّة. وذهب صدر المتألّهين إلى أنّ الوهم هوالعقل المتنزّل عن مرتبته، ولا يخلو كلامه عن غموض، فليتأمّل.

والحق أنّ المحبّة ونحوها من الكيفيّات النفسانيّة تُعلم علماً حضوريّاً، ويأخذ الذهن منها معاني جزئيّة، على وزان الصور الحياليّة، فيتذكّرها بعد زوالها، كما أنّه يأخذ معاني كليةً كسائر المعقولات. وأمّا المعاني الجزئيّة التي ندركها في الحيوانات والأناسيّ فهي في الأصل مأخوذة من حالاتنا النفسيّة، وننسبها إليها لِمانرى فيها من آثارها. وأمّا الإدراك الغريزيّ فله شأن آخر، وليس أمراً مشعوراً به. وأمّا الأحكام فكلها صادرة من النفس، فاكان منها منتهياً إلى البديهيّات فهو صادق وذوقيمة منطقيّة، وما كان منها ناشئاً عن مجرّد التخيّل والتمثيل فقيمته رهن للبرهان.

الفصل الرابع

٣٦١- قوله «ينقسم العلم الحصولي...»

العلم بالشئ قد يحصل من طريق الحسّ والمشاهدة و يتعلّق بالأمور القابلة للزوال بماهي كذلك ، فيتغيّر بتغيّر المعلوم كها أنّ حدوثه منوط بوجود المعلوم، و يسمّى علماً جزئيّاً وزائلاً ومتغيّراً، وقد يحصل من طريق العقل و بالاستدلال بالعلل والأسباب على المعاليل والمسبّبات، كعلم المنجّم بوقوع الخسوف ليلة كذا، من طريق العلم بأسبابه، ومثل هذا العلم لايكون تابعاً لوجود المعلوم ولا يتغيّر بتغيّره، فيمكن حصوله قبل تحقّق المعلوم ومعه و بعده، و يسمّى علماً كلّياً ودائماً وثابتاً.

فهذا التقسيم يجري أصالةً في لقضايا والتصديقات بخلاف التقسيم السابق، وإن صخ اتصاف التصوّرات المأخوذة منها أيضاً بالكلّي والجزئيّ بهذا المعنى، فيقال: انخساف القمر ليلة كذا معلوم للمنجّم علماً كلّياً.

وقد يستعمل الكلّي والجزئي بهذا الاصطلاح في مقدّمات البرهان، حيث يشترطون في براهين العلوم أن تكون مفيدة لليقين الدائم، فيجب أن تكون مقدّماتها يقينيّة على الدوام، فيعبّرون عن هذا الشرط بالكلّية والدوام.

ثم إنّ المشّائين ذهبوا إلى أنّ علم الواجب تعالى بالحوادث الجزئيّة يكون بهذا المعنى كلياً "، لما أنّه ناشئ من ذات الواجب التي هي علة أولى لجميع الموجودات، ولما أنّه

١ - راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من برهان الشفاء، والتحصيل: ص ٢٣٨،

٢ُ— راجع النمط السابع من الإشارات، وراجع التعليقات: ص ١٣— ١٥ و ٢٣— ٢٥ و ص ٩٧ و ص

موجود قبل حدوثها كما أنّه لايتغيّر بتغيّرها، وبهذا الاعتبار يسمّى علم ماقبل الكثرة ١

^{*} ١٦٥ – ١٦٦، و ١٢٠ و ١٢٠، و ص ١٦٢ – ١٦٣ و راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٠٠ – ٤١٧، و راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٦٣ – ٣٦٥، والتحصيل: ص ٤٩٥ – ٤٩٦، و ص ٥٧٦، والنجاة: ص ٢٤٩ – ٢٤٩. 1 - راجع المطارحات: ص ٣٣٢.

الفصل الخامس

٣٦٢_ قوله «في أنواع التعقّل»

ذكر الشيخ في الشفاء أنّ النفس مادامت متعلّقة بالبدن تكون عقلاً بالقوّة بالنسبة إلى أمور، وإن كانت عقلاً بالفعل بالنسبة إلى أمور أخرى، ويسمّى عقلاً هيولانيّاً بمعنى مطلق الاستعداد (لابمعنى الاستعداد المطلق) وجوّز العقل بالفعل من جميع الجهات في النفوس القدسيّة كنفوس الأنبياء.

ثم ذكر أنّ التعقّل يكون على وجوه ثلاثة: أحدها أن تكون الصورة العلمية حاضرة عندالنفس تفصيلاً وتكون النفس ملتفتة إليها. وثانيها أن تكون الصورة مكتسبة لكنّ النفس أعرضت عنها لاشتغالها بغيرها، ويمكنها استحضارها متى شاءت. وثالثها أن يكون التعقّل على نعت البساطة والإجمال من غير تفصيل وتكثّر، كمن يُسأل عن مسائل يعلم جوابها من غير تفصيل، وإنّها يحصل التفصيل عند الشروع في البيان. وجعل علم المفارقات بالكثرات من هذا القبيل. كما أنّه وجّه علم الواجب تعالى بالأشياء على هذا الوجه!.

وقدناقش الشيخ الإشراقي ٢ والإمام الرازي ٣ في القسم الأخير. وقال صدر المتألَّهين: إنَّ إثبات العقل البسيط لا يمكن إلاّ بالقول باتّحاد العاقل والمعقول، والقول بأصالة الوجود

۱- راجع السادس من خامسة السادس من طبيعيّات الشفاء، والسابع من ثامنة إلهيّات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ١٢٠، وص ١٥٢ وص ١٩٣، وراجع التحصيل: ص ٨١٢ - ٨١٤.

٢ ــ راجع المطارحات: ص ٤٧٨ ــ ٤٨٠، وحكمة الإشراق: ص ١٥١.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

وتشكَّكه ١.

ولُيُعلمُ أنّ العقل البسيط الذي أثبته الشيخ إنّها هو في العلم الحصوليّ، وعلم الواجب تعالى أجلُّ شاناً من ذلك كما سيأتي الكلام فيه، وكذلك علم المفارقات. نعم، بناءً على تعميمه للعلم الحضوريّ يجري في علم المجرّدات وعلم الواجب تبارك وتعالى على وجه أشرف وأعلى.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٨ ــ ٣٧٧.

الفصل السادس

٣٦٣ - قوله «في مراتب العقل»

نُقل عن المعلّم الأوّل أنّ العقل على ثلاثه أضرب: العقل الهيولانيّ وهو القوّة التي للنفس للتعقّل قبل أن تعقل بالفعل، والعقل بالملكة وهو الذي قد صاريَعقل وله ملكة أن يَعقل، والعقل الفعّال وهو الذي به يصير الهيو لانيّ ملكة،ونسبته إلى النفس العاقلة نسبة صوء الشمس إلى العين المبصرة \.

وقال المعلّم الثاني: إنّ العقل النظريّ واقع عند القد ماء على أربعة أنحاء: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال. وإنمّا أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذليس بينه وبين العقل الهيولانيّ كثيرتفاوت في الدرجة العقليّة ٢.

و ذكر الشيخ للقوّة النظرية للنفس أربع مراتب: العقل الهيولانيّ، والعقل بالملكة وهو الذي قد حصلت له الأوليات مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، والعقل بالفعل وهو الذي حصلت له الصور المكتسبة من الأوليات مخزونةً عنده بحيث متى شاء رجع إليها وطالعها بالفعل، والعقل المستفاد و هو الذي تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل أنّه يعقلها بالفعل. و يسمى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعال".

١ – راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢٨ – ٤٣٣.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢١ ــ ٤٢٧.

حسر الجع الحنامس من أولى السادس من طبيعيّات الشفاء، والنمط الثالث من الإشارات، والنجاة: ص
 ١٦٥ - ١٦٦، وراجع التحصيل: ص ٨١٥ و ص ٨١٩.

وقال في الأسفار: «والفرق بينه (أي العقل المستفاد) وبين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادّة ثمّ تجرّدت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعّال هو صورة لم تكن في مادّة أصلاً، ولا يمكن أن تكون إلاّ مفارقة» .

وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار: «في حصول العقل المستفاد بالنسبه إلى كلّ المعقولات مادامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف، والحقّ حصوله، إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألّهة كقميص يلبسه تارة ويخلعه أخرى»٢.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٦١.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٤٢٦.

الفصل السابع

٣٦٤ - قوله: «في مفيض هذه الصورة العلميّة»

إذا كان التعقّل عبارة عن حصول صورة عقلية للنفس فلابلة من وجود مبدء لتلك الصورة تفيض عنه عند حصول استعداد خاص للنفس بالنسبة إليها. وذلك المبدء هو العقل الفقال الذي هو أقرب العقول إلى عالم المادّيات\. ثمّ إنّ النفس قد تنسى ما تعقّلته ثمّ تتذكّره بعد حين، فتجده عين ما اكتسبته سابقاً، وهذا دليل على أنّ للصور العقلية خزانة قد تتصل النفس بها بسبب استعداد خاص، وقد تنقطع عنها لحصول مانع، وتلك الحرّانة هي العقل الفقال ٢. وقد استدلوالوجوده بوجوه أخرى٣.

هذا ما ذكره أتباع المشائين ممن يرى أنّ التعقّل هو حصول صورة عقليّة للنفس، وأمّا من يرى أنّ العلم من مقولة الإضافة أو يرى أنّ الإدراك هو مشاهدة أمور مجرّدة مستقلّة كسيدناالأستاذ —قدّس سرّه الشريف— فلايحتاج إلى إثبات مبدء لإفاضة الصورة العقليّة، لعدم اعتقاده بحصول صورة للنفس.

ثم إنهم عبروا عن ارتباط النفس بالعقل الفعال واستفاضتها منه بالاتصال، لكن حكي عن بعض القدماء أنّ النفس تصير عند التعقّل متحدةً بالعقل الفعال. وقد ناقش

١- راجع الخامس من خامسة السادس من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ص ١٦٦، و ص ١٩٢، وراجع التحصيل: ص ١٦٦، و ص ١٩٨ - ٨١٥، وراجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٤.
 ٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٧٤، وراجع التحصيل: ص ٨١٥، و راجع القبسات: ص ٣٨٥ - ٣٨٧.

٣- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢- ٢٨١.

نيه الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق والإمام الرازي ، وقد تصدى صدر المتألّهين لتوجيه ما لا يخلو عن نظر .

ويمكن أن يقال: إنّ اتّحاد النفس بالعقل الفعّال هو من قبيل اتّحاد الوجود الرابط بالمستقل، وهذا الاتّحاد وإن لم يختص بحال التعقّل لكن لمّا كانت النفس تستكمل بالصور العقليّة و يشتدّبها وجودها كان اتّحادها به عند التعقّل أقوى وأوثق، فإنّ وجود المعلول كلّما كان أقوى وأوسع كان اتّحاده بالعلّة أوثق وأشمل.

٣٦٥ - قوله «وراء العقول الطوليّة ودونها»

يعني أنهم أثبتوا علاوةً على العقول الطولية عقولاً عرْضية هي المثلُ الأفلاطونية، وسيأتي الكلام فيها في الفصل العشرين، و مرتبة هذه العقول العرضية هي دون مرتبة العقول الطولية.

١– راجع النمط السابع من الإشارات.

٢- راجع التلويحات: ص ٦٨- ٦٩، والمطارحات: ص ٤٧٥.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٢٧.

٤ – راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٣٥ – ٣٤٤، وص ٤٦١ – ٤٦٥.

الفصل الثامن

٣٦٦ قوله «حاصلة من معلوم واحد»

ير يد التأكيد على بساطة التصور، في مقابل التصديق المحتاج إلى تصورين لاأقلً منها، لكن ليُعلم أنّ من التصور ماهو مركب تركيباً ناقصاً لايصح السكوت عليه كالتركيب الإضافي و مقدم الشرطية، وكتصور القضية التامة من غير إذعان للنفس بالنسبة بين أجزائها. ومها تعددت التصورات فلاتحصل منها قضية إلا بتحقق الحكم، وهذا يظهر أنّ قوام القضية إنما هو بالحكم ولاتخلو منه أيّة قضية. وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٣٩).

واعلم أنّ لفظة «التصديق» مشتركة بين نفس الحكم و مجموع القضيّة المشتملة عليه.

٣٦٧ ـ قوله «إذ لامعنى لتخلّل النسبة...»

ومثل هدا الكلام يجري في الحمل الأولى. وقد مرّ أنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الموضوع والمحمول الموجودين في الذهن، ولاشكّ في تغاير هما في ذلك الوعاء، وإن لم يتغايرا في الخارج.

٣٦٨ - قوله «ولا حكم فيها»

قد عرفت أنّ القضيّة أيّاً ماكانت لاتتحقّق إلاّ بالحكم، فالقول بنني الحكم في القضيّة السالبة يساوق القول بنني كونها قضيّة، وهو كها ترى. ولهذا ذكر الأستاذ

ـقدّس سرّه ـ في بعض كلماته أنّ في مثل هذه القضايا يعتبرعدم الحكم حكماً عدميّاً.

٣٦٩_ قوله «وأمّا كون الحكم فعلاً نفسانيّاً...»

بالنظر إلى أنّ القضية لا تتشكّل إلا بالحكم ينقدح سؤال هوأنّه هل الحكم من سنخ التصوّر و يكشف عن أمر خارجي أوليس له شأن الكاشفية؟ فعلى الأوّل يكون كسائر التصوّرات التي لا تتلاحم بأنفسها، وعلى الثاني يكون قوام القضيّة بأمر غيركاشف عن الخارج.

فَأَجاب ــقدس سرّهــ بأنّ الحكم وإن كان فعلاً للنفس إلاّ أنّ هذا الفعل يفترق عن سائر الأفعال بكونه أمرأ حاكياً عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الحارج.

توضيح ذلك أنّ المعلوم الخارجيّ ينحلّ في الذهن إلى مفهومين، وقد مثل له بأنّا إذا رأينا زيداً القائم حصلت لنا صورة إدراكية بسيطة، ثمّ إذا رأينا عمرواً القائم ورأينا زيداً في غير حال القيام استعد الذهن لتحليل كلّ من هذه الإدراكات البسيطة إلى مفهومين، فإذا أردنا حكاية ما شاهدناه أخذنا المفهومين و جعلناهما موضوعاً ومحمولاً في قضية وحكمنا باتحادهما لتصلح القضية حاكيةً عن المعلوم البسيط. هذا في الهليّات المركبة، ويجري مثله في تحليل المدرك إلى مهيّة و وجود في الهليّة البسيطة.

فهذا الحكم باتتحاد الموضوع والمحمول في الحمليّات وبالملازمة أوالعنادبين المقدّم والتالي في الشرطيّات وإن كان هذا الحكم فعلاً صادراً عن النفس إلّا أنّه من سنخ المفاهيم ويحكي عن اتحاد المفهومين قبل التحليل، فليس أمراً أجنبيّاً عن الخارج.

الفصل التاسع

· ٣٧- قوله «وقد أنهوا البدسيّات إلى ستّة أقسام»

الحكم باتحاد الموضوع والمحمول ونحوه قد لايحتاج إلّا إلى تصور الطرفين فيكون بديهياً أولياً، وذلك في القضية التحليلية التي ينحل موضوعها إلى المحمول بوجه. وقديحتاج الحكم إلى استخدام الحواس الظاهرة فتسمّى القضية محسوسة، أو إلى الحواس الباطنة فتسمّى وجدانية، وقديعبر عنها بالمشاهدات. وقديمتاج إلى إجراء تجربة على المواد الخارجية فتسمّى تجربية، أو إلى إخبار عدة يمتنع تواطؤهم على الكذب فتسمّى متواترة، أو إلى قياس خفيّ يكون حده الأوسط حاضراً في الذهن فتسمّى فطرية، ويعبرعنها بالقضية التي يكون قياسها معها، كالحكم بزوجية الأربعة لأجل انقسامها إلى متساوين.

وكل هذه الأمور لايعدونه اكتساباً، بل يخصون الاكتساب بالتعمّل الفكري والسير الذهني من المطلوب إلى مباديه ثمّ من المبادي إلى المطلوب. والأولى اختصاص الأوليات والوجدانيّات المأخوذة عن العلوم الحضوريّة باسم البديهيّ، وجعل سائر الأقسام، إذا كانت يقينيّة من القضايا القريبة إلى البداهة، لاحتياج جميعها إلى نوع من القياس والاستنتاج، وأقربها إلى البداهة هي التي سمّوها باسم الفطريّات.

لكن في عد جيعها يقينية نظر، فأنّ المحسوسات لا تكون بقينية على الإطلاق لمانرى من كثرة الخطأ في القضايا الحسية، فلا يحصل اليقين بالمدركات الحسية إلآبالبرهان. وأمّا الصور الحسية فهي معلومة بالعلم الحصوري ولا تعدّمن المحسوسات، لأنّ الكلام في العلوم الحصولية الحاكية عن ثبوت تلك الصور الحسية

فهي من الوجدانيّات، وتكون بديهيّة لامحالة لحكايتها عن المعلومات الحضوريّة.

وأمّا المتواترات فاحتياجها إلى البرهان واضح، ويختلف إحراز امتناع التواطؤ على الكذب في الموارد، وليس له حدّ مضبوط.

وأمّا التجربيّات فيرد عليها مايرد على المحسوسات من احتمال الخطأ، لابتنائها على المحسوسات. ثمّ إنّ فيها إشكالاً من جهة أخرى، وهو أنّ تعميم الحكم من الموارد التي أجريت عليها التجربة إلى غيرها يحتاج إلى ضمّ مقدّمة أخرى، فما هي تلك المقدّمة؟

وقد ذكر المنطقيون أنّ تلك المقدّمة هي أنّ الأمر الدائميّ أوالأكثريّ ليس اتفاقياً و أنّ القسر الدائميّ أوالأكثريّ محال! ويلا حظ عليه أنّ هذه المقدّمة ليست بديهيّة، فما يبتني عليه أولى بعدم البداهة. مضافاً إلى أنّ اختبار أكثر الموارد غير متيسر فضلاً عن جميعها، فكيف يُعلم باندارج مواردالتجربة المحدودة في مفاد هذا الكبرى النظريّة على فرض كونها يقينيّة؟

وقد يقال: إنّ تلك المقدّمة هي أنّ حكم الأمثال في ما يجوز ومالا يجوز واحد. و يلاحظ عليه بمنع التماثل في ماهو ملاك التأثير، فن أين يُعلم تماثل شيئين في العلّية التامّة لحصول أثر مُعيّن إذا لم يعلم تماثلها من كلّ وجه، و احتمل اختصاص أحدهما بمصاحبة أمر خاصّ؟ مضافاً إلى أنّ ضمّ هذه المقدّمة لايقتضي تكرّرالإدراك .

وقد لجأالطبيعيّون إلى أصل موضوع هو أنّ فعل الطبيعة يَكُون دائماً على و تيرة واحدة. و يلاحظ عليه مضافاً إلى عدم بداهته أنّه لاينني تأثير عامل أوشرط غير ملتفّت إليه في التجربة حتى يثبت استناد الأثر إلى طبيعة معيّنة.

وقديتمسّك بمحاسبات الاحتمالات في التجارب المتكرّرة ممّا يؤدّي إلى تضعّف احتمال الخلاف لغايته فيلحق بالعدم ٢. و يلاحظ عليه أنّ احتمال الخلاف و إن كان في غاية الضعف يكون مانعاً عن حصول اليقين المطلوب.

والحاصل أنّ الحكم الكلّي يتوقّف على معرفة كون الموضوع علّة تامّة للمحمول حتّى يندرج في تلك الكبرى القائلة انّ انفكاك المعلول عن علّته المتامّة محال. و معرفة العلّية الحاصة تتوقّف غالباً على تغيير الأمور الحافّة بالمعلول حتّى يُعرف ما يتوقّف عليه وجوده بالضبط. لكن يبقى بالأخرة احتمال وجودأمر غير محسوس مؤثّر في تحقّق المعلول ولوكان على

١- راجع التحصيل: ص ٩٦- ٩٧، والنجاة: ص ٦١، و راجع الفصل التاسع من المقالة الأولى والفصل
 الخامس من المقالة الثالة من برهان الشفاء.

٢ - راجع الأسس المنطقية للاستقراء.

نعت الشرط.

ولهذا فلن تصل القوانين التجريبيّة إلى حدّ اليقين المضاعف, مضافاً إلى أن ليس في وسع التجربة تعيين العلّة المنحصرة. فيبقى احتمال وجود علّة أخرى تنوب عن العلّة المحرزة على حاله...

٣٧١_ قوله: «وهي منفصلة حقيقيّة»

لاريب في أنّه يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعها وأنّه لاواسطة بين الإيجاب والسلب، وأنّ هذا حكم بديهي أوليّ، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بقضيّتين حمليّتين بأن يقال: اجتماع النقيضين محال، و ارتفاعها محال. فيكون موضوع إحداهما «اجتماع النقيضين» و موضوع الانحرى «ارتفاع النقيضين» و يكون المحمول في كلتيها مفهوم «محال».

و من المعلوم أنّ مفهوم المحال أوالممتنع مأخوذ من مواد القضايا، فكل واحدة من هاتين القضيّتين مأخوذة من قضيّة أخرى بإقحام المحمول في الموضوع وجعل المادة محمولاً، فكان الأصل هكذا: النقيضان لايجتمعانبالضرورة، ولايرتفعان بالضروره، وهذا هوالشكل الثاني لبيان إذلك المعنى البديهيّ، والموضوع فيها عنوان انتزاعيّ من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة.

ويمكن التعبير عنه بوجه ثالث بأن يقال: النفتيضان لايُحملان على موضوع واحد، ولا يُسلبان عنه. فالقضية الأولى ناظرة إلى موجبتين تكون إحداهما معدولة المحمول، والقضية الثانية ناظرة إلى سالبتين كذلك . وهذا الوجه يرجع إلى اعتبار التناقض في المفردات.

لكنّ الأستاذ —قدس سرة — حاول إرجاع القضيتين إلى قضية واحدة على شكل المنفصلة الحقيقيّة بأن يقال: القضيّة إمّا أن يكون إيجابها صادقاً وسلبها كاذباً، وإمّا أن يكون إيجابها كاذباً وسلبها صادقاً. فوضوع هذه المنفصله الحقيقيّة هو ذات القضيّة بصرف النظر عن الإيجاب والسلب. فالموضوع من المعقولات الثانية المنطقيّة، و يكون المحمول مأخوذاً من قضيّة أخرى حاكية عن صدق قضيّة ثالثة وكذب قضيّة رابعة. وعلى هذا فاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها من الأحكام المنطقيّة و يكون موضوعها قضيّتين متناقضتين، و يؤول الأمر إلى اعتبار التناقض بين الصدق والكذب بالأصالة، وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٢٢). والأبسط الأقرب هو الوجه الثاني، وهو الأنسب بالمباحث

الفلسفية.

وأمّا أنّ هذا الحكم بديهي أوّليّ فيمكن بيانه بناءاً على الوجه المذكور بهذا الشكل: إنّ مفهوم «عدم الاجتماع» الذي هو محمول القضيّة مأخوذ في مفهوم الموضوع أي النقيضين ومندرج في تعريفه، فالقضيّة تحليليّة ينحلّ موضوعها إلى المحمول، ولهذا تكون من البديهيّات الأوّليّة.

٣٧٢ قوله «واليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهية»

يعني أنّه كلّما حصلنا عَلَى قضية معلومة سواء كانت بديهية أونظرية أجرينا عليها قياساً استثنائياً بهذا الشكل: إمّا أن تكون هذه القضية صادقةً و نقيضها كاذباً وإمّا أن تكون كاذبة ونقيضها صادقاً. لكتها صادقةً فيكون نقيضها كاذباً. فيحصل لنا اليقين المضاعف أي العلم بصدق الأصل وكذب النقيض. ولولم تكن تلك المنفصلة معلومة لنا لكان من المحتمل صدق النقيضين معاً، ولم نكن نستطيع نني احتمال الخلاف، ولهذا سميت بأمّ القضايا وأولى الأوائل \.

والحاصل أنّ كلَّ قضية تحتاج في نني احتمال النقيض إلى قضية استحالة الجمع بين النقيضين. وعليه يحمل كلام صدر المتألّهين حيث شبّه نسبة هذه القضيّة إلى سائر القضايا بنسبة الواجب إلى الممكنات ٢، لامار بما يتراءى منه أنّ نفس هذه القضيّة تكفي لإثبات سائر القضايا وتحصيل العلم بجميع المعلومات.

ثم إن من الواضح أن حصول الاعتقاد الجزميّ بأيّة قضيّة لا يتوقّف على الالتفات إلى هذه القضيّة، بل غاية ما يمكن أن يقال في توقّف سائر القضايا على هذه القضيّة أنّ الالتفات إلى استحالة نقيضها يتوقّف على الالتفات إلى هذه القضّية، بل يمكن منع هذا التوقّف أيضاً، خاصّةً بالنظر إلى اعتبارها من القضايا المنطقيّة، فليتأمّل.

٣٧٣ قوله «تنبيه»

ي تحدّث تاريخ الفلسفة عن أشخاص كانوا يعيشون في اليونان في عصر سقراط،

١- راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء،
 ص ٣٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٨، وراج الأسفار: ج ١، ص ٩٠، وج ٣، ص
 ٤٤٣.

٧- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٤٤٤،

وكانوا يستمون بـ «سوفيست» بمعنى الحكيم، وقد أخذ عنه السوفسطي والسفسطة في اللغة العربية. وكانت لهم آراء شاذة حول مسائل المعرفة من إنكار المعقولات والقيم الأخلاقية، وأغربها ما حكي عن واحد منهم باسم «جورجياس» أنّه قال في كتاب له أن لا وجود لأيّ شئي، ولو كان هناك موجود لم يمكن معرفته، ولو كان يمكن معرفته لما أمكن تعريفه للآخرين!

و بالرغم من عدم صمود هذه الآراء تجاه الهجمات العنيفة التي شنتها عليها الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد أورثت نزعات تبلورت في آراء الشكاكين واللاأدريين، حتى انتهت إلى المثالية والنسبية وغيرهما من مدارس الشك في الفلسفة الغربية إلى يومنا هذا.

ونحن لانملك معلومات واسعةً عن عقائد السوفسطيين والد وافع التي دفعتهم إلى هذا الا تجاه المتطرّف الذي كان يحمل أشدَّ الأخطار على الفكر والأخلاق، وليس لدنيا مايسمح بإصدار حكم قاطع بشأنهم، ولأجل ذلك نتلقّى ما حكي عنهم كشبهات تتطلّب أجوبة حاسمة.

وقد تعرّض الشيخ لبعض هذه الشبهات ودفعها، وللعلل التي توجب تحيُّر الضعفاء وطريق علاجها، وتبعه على ذلــك من تأخّر عنه\.

٣٧٤ قوله «السوفسطي...»

إذا كان السوفسطي منكراً لمطلق العلم كان مفتاح تبكيته أن يُلزَم بأنّ إنكاره هذا لا يجتمع مع عدم الإنكار، فيُقر بعلمه باستحالة اجتماع النقيضين، ثمّ يؤخذ منه الاعتراف بوجود نفسه وشكّه وهكذا. وأمّا إذا أبدى الشكّ في هذه الأمور أيضاً لم ينجح عاجّته، ومثل هذا الشخص إمّا أن يكون معانداً فليؤدّب، وإمّا أن يكون مصاباً في عقله فليسلّم إلى الطبيب. والوجه في ذكر شبهات السوفسطيّين في هذا الموضع أنّ مفتاح حل تلك الشبهات هو إلزامهم بقبول الأوليّات ولاسيّا قضيّة استحالة اجتماع النقيضين.

٣٧٥ ـ قوله «ويدفعه أنّ الإنسان ربما يخطئ...»

إذا كان المدّعلى نني أيّ واقعيّة وراء النفس وإدراكاتها أوالشكّ في ذلك اتّجه هذا

۱- راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، و تعليّقة صدرالمتألهين عليه، ص ٣٩ ٤١، والتحصيل: ص ٢٩٢، و المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩ - ٣٥١، والمطارحات: ص ٢١٢، والأسفار: ج ١، ص ٩٠، وج ٣، ص ٤٤٥.

الدفع. فإنّه لامعنى لوقوع الخطأ في الإدراك إلاّعدم مطابقته لما يحكي عنه، فقبول الخطأ في الإدراك ينطوي على قبول الواقع الخارجيّ. ومن الطريف أنّ بعض المثاليّين استدلّوا على نني الواقع المادّيّ بوجود الخطأ في الإدراكات الحسيّة بمع أنّه نعم الدليل عليه نفسه. أمّا إذا كان المدّعى نني العلم بحقايق تلك الواقعيّات بعد الاعتراف بوجودها في الجملة فلا يجدي هذا البيان. ومثل هذا الشخص المفروض يمكنه أن يفرّق بين إدراك النفس وشؤونها وإدراك ماوراء النفس بأنّ الأول علم حضوريّ غير قابل للخطأ بخلاف الثاني.

٣٧٦_ قوله «ويدفعه أنّه إذا كان الحسّ...»

المراد هدم المبنى القائل إنّ كلّ علم ينتهي إلى الحسّ، بأنّه لوكان كذلك لم يحصل لناعلم بعدم مطابقة الإدراكات الحسية للمدرّكات المحسوسة، فليس هناك حاسة تفيدنا هذا العلم، ولو كان لنا مثل هذه الحاسّة لكانت إدراكاتها غير مطابقة للواقع على الفرض فكان نفس هذا الاعتقاد أيضاً غير مطابق للواقع. فيُعلم أنّ لنا مبدءاً آخر للإدراك وراء الحواسّ، وهوالعقل، وخطأ الحواسّ لايمسه بسوء. وقد مرّ الكلام في أنّ قسماً من العلوم ينتهي إلى الحسّ لاجميعا، فراجع الرقم (٣٦٠).

٣٧٧ قوله «كما أنّ مآل القول...»

إن كان مرادالقائل بالأشباح أنّ جميع الصور الذهنيّة حتى المعقولات المأخوذة عن المعلومات الحضوريّة ليست إلاّ أشباحاً غير مطابقة لمحكيّاتها أدّى ذلك إلى السفسطة وإنكار مطلق العلم الحصوليّ، أمّا إذا كان مراده خصوص الصور الحسية فدفعه يحتاج إلى بيان آخر.

٣٧٨ - قوله «إن كان نفسه قولاً نسبياً»

يعنى أنّه إذا كان نفس هذا الكلام «العلوم نسبيّة» إنّها يصدق نسبيّاً كان معناه أنّه لايصدق في بعض الموارد، فهناك علم غير نسبيّ، فيكون مطلقاً. وإمّا إذا كان هذا الكلام يصدق مطلقاً فهو نفسه علم مطلق.

٣٧٩ قوله «نعم في العلوم العمليّة...»

سيأتي في الفصل اللاحق أنّ من المفاهيم مايعتبر لأجل حاجة المجتمع وتأمين

مصلحته، فاعتباره تابع لتلك الحاجة والمصلحة، فيصح عدّ مثل هذه المفاهيم والقضايا المتشكّلة منها نسبيّاً بهذا المعنى.

الفصل العاشر

٠٣٨٠ قوله «ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري»

مقسم هذا التقسيم في الأصل هوالتصور، ووصف التصديقات بها بالنظر إلى التصورات التي تتعلق بها. والحقيقي ههنا اصطلاح خاص منسوب إلى الحقيقة بمعنى المهية، ويساوي المفهوم الماهوي، وينحصر في المقولات وأنواعها، بناءاً على كون نفس المقولات من المفاهيم الماهوية كما هو المشهور. وأمّا نفس مفهوم الماهية وكذا مفهوم العرض على القول المشهور فها من المفاهيم الاعتبارية. وغير خفي أنّ هذا الاصطلاح أنسب بالقول بأصالة المهية.

ثم إنّ لفظة «الاعتباري» تطلق على معان مختلفة قد أشرنا اليها تحت الرقم (١٠) وستأتي الإشارة إلى بعضها في المتن. والمرادبه ههنا مطلق المعقولات الثانية، سواء كانت فلسفية او منطقية. أمّا الفلسفية فتنقسم إلى قسمين: قسم منها يحكي عن الوجود وشؤونه، فصداقه الوجود العيني، وقسم منها يحكي عن عدم الوجود، فيفرض له مصداق. وأمّا المفاهيم المنطقية فلها مصاديق ذهنية فقط الله واعلم أنّ شيخ الإشراق بذل جُهداً بالغاً في تبيين الاعتبارات العقلية وتمييزها عن المفاهيم الماهوية، ونقسيمها إلى الذهنية والعينية، وإن كان في كلماته مواقع للنظر المناهدية المناهد المناهدية المناهد

١ – راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٣٢ – ٣٣٩.

٢٦ راجع التلويحات: ص ٢٦ - ٢٦، والمقاومات: ص ١٢٥ – ١٢٨، والمطارحات: ص ٣٤٠ – ٣٧١،
 وحكمة الإشراق: ص ٦٤ – ٧٣.

٣٨١ - قوله «بيان ذلك أنّ النفس...»

لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود وتعرُّف الذهن عليه، وإنّها اكتفوا بأنّ مفهومه بديهيّ التصوّر بل هو أوّل التصوّرات البديهيّة وأعرفها. وإنّها سيّدنا الأُستاذ ـقدّس سرّه الشريف ـ هو أوّل من تعرّض له من فلاسفتنا في من نعلم.

وحاصل بيانه أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزئي القضية —كمامر ذكره في الفصل الثامن من هذه المرحلة — وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس وجود خارجيّ تعلم به علماً حضورياً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يُعدّ مفهوماً، فهذا الوجود الذي يكون وجوداً بالحمل الأوّليّ و بالحمل الشائع كليها هو مبدء تعرّف الذهن على مفهوم الوجود. لكته معنى حرفيّ غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلاليّاً، كما تنظر إلى الحروف ذلك النظر فتحكي عنها كمعنى اسميّ، كما يقال: مِنْ للابتداء. وهكذا تـنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول، كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الأضافة أيضاً فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنى اسميّ عامّ.

ويجرى نظير هذا البيان في انتزاع مفهوم العدم، فإن في القضايا السالبة أيضاً يُعتبر حكم عدميٍّ، وإن لم يكن حكماً حقيقياً على رأي الأستاذ —قدس سرّه الشريف— فتعتبر ذلك عدماً رابطاً، ثمّ تَنتزع عنه مفهوم عدم المحمول، ثمّ تُجرّده عن الإضافة فيحصل مفهوم العدم على نعت الإطلاق.

لكن الالتزام بمثل هذا البيان في سائر الفاهيم الفلسفية مشكل جداً، فليس هناك مثلاً وجودات حاضرة عند النفس تكون علّة ومعلولاً بالحمل الأولي والحمل الشائع معاً، وإذا كان يكني في أمثالها أن تكون وجودات حاضرة عند النفس و يكون تأثيرها أو تأثرها معلوماً لها علماً حضور ياً فِلم لانقول بكفاية حضور وجود عيني عندها لانتزاع مفهوم الوجود منه؟ نعم، يبقى السؤال عن سبب عدم انتزاع مفهوم الوجود لأول وهلة تشاهد وجوداًما، ولأول مرة تلتفت إلى وجودها. والجواب أنّ الذهن إنّا يستعد لانتزاع هذه المفاهيم بعد مقايسة مصاديقها بمقابلاتها، كمقايسة وجود شي بزواله، ومقايسة العلّة إلى معلولها، وهكذا. وهذا هوالسر في كون هذه المفاهيم مزدوجة.

٣٨٢ ــ قوله «الثالث: المعنى النصوريّ أو التصديقيّ...»

إِنَّ فِي مايتعلَق بعمل الإنسان مفاهيم وقضايا مختلفة تتطلُّب تبييناً فلسفيّاً من جهات

متعددة: فهناك عبارات إنشائية ليست من قبيل القضايا ولاتحكي بمداليلها المطابقية عن واقعيّات وراءها، فلا تحتمل الصدق والكذب، وإنّها تدلّ بالالتزام على مطلوبية متعلّقاتها للمنشئين، كالأوامر والنواهي الشرعيّة والتكاليف القانونيّة والعرفيّة. وهناك قضايا حمليّة أو شرطيّة يمكن إرجاعها إلى الحمليّات، وربما تخلف العبارات الإنشائيّة، كالحكم بحسن فعل أو قبحه ووجوبه أو حرمته أو جوازه، ومثل القضايا التي تثبت أحكاماً وضعيّة كالصحة والفساد والمالكيّة والزوجيّة ونحوها. وتنقسم هذه القضايا إلى فقهيّة وأخلاقيّة وقانونيّة (حقوقيّه). وتنقسم الأخيرة بدورها إلى مدنيّة واقتصاديّة وجزائيّة وسياسيّة وغيرها. وجميع هذه العبارات الإنشائيّة والخبريّة تشتمل على أنواع من المفاهيم الاعتباريّة، مثل مايقع متعلّقاً للأحكام القيميّة كالملك والحقّ والزوج ونحوها، ويايقع متعلّقاً للإنشاء أو ينتزع من الأمر والنهي كالوجوب والحرمة.

فالبحثعن هذه المفاهيم والقضايا يدور حول أمور من أهمّها:

ألف كيف تحصل المفاهيم المأخوذة في هذه العبارات وكيف يتعرّف الذهن عليها، وتحت أيّ نوع من أنواع المفاهيم تندرج؟

ب— هل العبارات القيميّة والمتعلّقة بالأُعمال الاختياريّة كلّها إنشائيّة، وحتى مايكون بحسب ظاهر اللفظ قضيّة خبريّة يرجع إلى الإنشاء، أو يكون الأمر بالعكس، أو الموارد مختلفة: فالأصل في بعضها هو الإنشاء وفي بعضها الآخر هو الإخبار.

ج — هل القضايا القيمية كلّها تابعة لأميال ورغبات للأفراد أو المجتمعات، أو لجميعهارصائد واقعيّة تستند تلك القضايا إليها، أو هي مختلفة في ذلك ؟ وإذا كانت هناك ملاكات حقيقيّة فما هي تلك الملاكات؟

د ــ ماهو الفرق بين القضايا الشرعيّة والأخلاقية والقانونية؟ وهل يرجع ذلك الفرق إلى ملاكاتها الواقعيّة إذا كان هناك مثل تلك الملاكات؟

ومن الواضح أنّ المجال لايَسَعُ إشباعَ الكلام حول هذه المَحاوِر، فسوف نكتني ببيان موجز في كلّ باب.

أمّا المحور الأوّل فقد تصدّى الأستاذ ـقدّس سرّه الشريف لتبيينه بأنّ المفاهيم المختصّة بهذا الباب استعيرت من سائر المفاهيم ـأعمّ من المعقولات الأولى والثانية ـ وتُشكّل نوعاً خاصاً من الاعتباريّات.

وجدير بالذكر أنّه ذكر في مبحث الاعتباريّات من «أصول فلسفه» أنّ الوجوب المستعمل في هذا الباب مستعار من الوجوب بالغير الذي هو من المعقولات الفلسفيّة،

لكنّ الأولى جعله مستعاراً من الوجوب بالقياس الذي تتّصف به العلّة أيضاً بالقياس إلى معلولها، لأنّ الفعل سبب لحصول الغاية ويعدّ واجباً لأجل التوصّل به إلى تحصيل الغاية المطلوبة بالأصالة.

ولْيُعلمُ أَنَّ إطلاق الاستعارة ههنا ليس يعني الاستعارة في علم البيان بعينها، فإنّ هذه الإطلاقات حقيقيّة بحسب عرف المحاورة، وإنّما تشير إلى بدء انتقال الذهن من سائر المفاهيم إلى هذه الاعتباريّات الحاصة.

وأُمّا المحور الثاني فزعم بعض فلاسفة أروبا المتأخّرين أنّ العبارات القيميّة كلّها إنشائيّة لاتحتمل الصدق والكذب، ولهذا يصبح البحث عن صحّها وسقمها لغواً، وإنّها هي رغبات الناس أو الحكّام تتبلور في تلك الإنشاءات، وليس يصحّ إدانة تشريع كها لايصحّ إدانة أحد في انتخاب لون اللباس. ومن هنانشأت نظريّة النسبيّة والوضعيّة في الأخلاق والحقوق، التي تؤدّي إلى هلاك القيم الأخلاقيّة والدينيّة، وانهيار اسس الفضائل والكالات الإنسانيّة. وقد تبنّى هذا الأصلّ بعض المسلمين وحاول إثبات مبدء ذاتيّ للوجود، ممّا يؤدّي في أحسن وجوهه إلى النزعة الأشعريّة في الحسن والقبح.

وواضح أنّ المجال يضيق بنا عن نقد هذه الآراء السخيفة ونقض المغزولات الواهية، ولهذا نركّز على أهمّ النكات فنقول:

القيمة - بعناها الخاص - عبارة عن مطلوبية الفعل الاختياري بتبع مطلوبية غايته، فإن كانت الغاية المطلوبة بالأصالة كمالاً حقيقياً للإنسان مطلوباً له بفطرته كان الفعل المؤدي إليها ذاقيمة مطلقة، وإذا كانت الغاية كمالاً مقدميًا صار الفعل ذاقيمة محدودة بقدر مايؤتر في التوصل إلى الغاية القصوى. والوجوب المستعمل في هذا الباب أو مايؤدي معناه كهيئة الأمر مأخوذ من الوجوب بالقياس كما أشرنا إليه، وهو الذي يشكّل مادة القضية. وهذا يتضح العلاقة بين المفاهيم الواقعية والمفاهيم القيمية، وكيفية استنتاج القضايا القيمية من القضايا الواقعية، فتفطّن.

فليست القيمة ناشئة عن الأمر والإنشاء، فإنّ الإنشاء قد يستعمل في أمور غير قيميّة كأمر المعلّم بتركيب عنصر بن للحصول على ظاهرة كيمياو يّة خاصّة، أو بالقيام بعمليّة رياضيّة للحصول على نتيجتها. وقد يستعمل في روابط اجتماعية ساذجة كأمر الخادم بإحضار الطعام، و يكون منشاه غالباً رغبة الآمر في موضوع الأمر، ولا يثبت بذلك قيمة للفعل في حدّ نفسه، وإذا كانت هناك قيمة فإنّها هي لإطاعة ذلك الأمر، و يعتبر الأمر

موضوعاً لها فقط. وقد يستعمل في الأفعال القيميّة المطلوبة لجميع العقلاء أو لطائفة مهم كالأوامر الشرعيّة والتشريعيّة، ويلعب دور تعيين القيمة وتثبيتها، كها أنّه قديعبّر عنها بقضايا خبريّة كالإخبار عن حسن الفعل وقبحه. وتفصيل الكلام موكول إلى فلسفات الأخلاق والتشريع والسياسة.

وأمّا المحور الثالث فقتضى النزعة المشار إليها أنّ القيمة تابعة لرغبات الناس وأميالهم، وليس وراءها حقايق ثابتة تستند إليها، كها أنّه ليس هناك ماتُدان به رغبة دون أخرى. لكنّ الحق أنّ القيم تابعة لعلاقات واقعيّة بين الأفعال الاختياريّة وغاياتها المتربّبة عليها. والفرق بين القضايا القيميّة وغيرها أنّها تكشف عن علاقة الأسباب الاختياريّة بغايتها المطلوبة لذاتها، بخلاف القضايا الواقعيّة، حيث لايشترط فيها أن تكون المعلولات مطلوبة بالفطرة أو مؤدّية إلى الكمال الحقيقيّ والسعادة الأبديّة، ولا أن تكون أسبابها أفعالاً اختياريّة.

نعم، يمكن أن يُعتبر بعض الأفعال ذاقيمة عند بعض الطوائف دون بعض، فتختلف و تتدافع القيم الاجتماعية، لكن السرّ في هذا التعارض هو اختلاف الناس في معرفة الهدف الأعلى وفي معرفة الطرق المؤدّية إليه. ولا محالة يكون بعض الآراء صائبة و بعضها خاطئة، ولهذا يصحّ إدانة الآراء الخاطئة وتوضيح بطلانها ببيان مايترتّب عليها من المفاسد و منع الفرد والمجتمع عن نيل مايبتغيه من المصالح. وبهذا يظهر أنّ للقيم الحقيقية رصائد واقعيّة، و يصحّ البرهنة لها باعتبار تلك الرصائد، كما يصحّ الاستدلال على القيم الزائفة ببيان بطلان ما اعتبرته من الأهداف وما اتّخذته من الوسائل والسبل لتحقيقها.

و لمّا كان تقييم الأفعال رهنَ معرفةِ علاقاتها الغامضة والمعقّدة بجميع شؤون الإنسان من الفرديّة والاجتماعيّة، والبدنيّة والروحيّة، والدنيويّة والأخروية وترجيح بعض المصالح على بعض عندالتزاحم ممّا لايتيتر للأشخاص العاديّين كان إقامة البرهان في جميع الموارد في حدّ المحال. وهذا هو سرّ حاجة الإنسان إلى منبع آخر للمعرفة وهوالوحي والنبوّة.

وللنسبيّة في الأخلاق والتشريعات معنى آخريرجع إلى أخذ قيود وشروط مكانيّة و زمانيّة وغيرها في موضوعات القضايا، وذلك لايختصّ بالقضايا القيميّة، فإنّ للقضايا الواقعيّة أيضاً قيوداً و شرائط تختصّ بها، وهذه القيود لاتنافي إطلاق القضيّة في دائرة مدلولها، كما أنّها لا تعنى كونها جزا فيّة غير مستندة إلى ملاكات حقيقيّة.

وأمّا المحور الرابع فالفرق بين القضايا الأخلاقية والقوانين الوضعية أنّ الغاية المنشودة للقيم الأخلاقية هي وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي وسعادته الأبدية، بينا تكون غاية القوانين الوضعيّة تأمين مصالح المجتمع في هذه الدنيا بما أنّها قوانين وضعيّة اجتماعيّة، وتتسم بضمان الإجراء من ناحية الحكومة. نعم، يمكن أن تكون قضيّة واحدة بعينها أخلاقيّة من جهة و وضعيّة من جهة أخرى، فيكون لكلّ من الجهتين حكمها و لوازمها. وأمّا القضايا الشرعيّة فتختص بكون المشرّع هوالله تعالى بالمباشرة أو بوساطة من نصبه لذلك من المعصومين، ولهذا فلا سبيل للسخطأ إليها بوجه. وتعمّ الأحكام الأخلاقية والقانونيّة وغيرها ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته.

والأنظمة المختلفة تجتمع في النظام الكلتى الإسلامي كحلقات مرتبطة ببعضها، و يُسيطر على الجميع النظامُ الأخلاقيّ الهادف إلى الغاية القصوى. فغايات سائر الأنظمة تصير كغايات متوسّطة للنظام الجامع، وتتبلو رغايته النهائيّة في غاية النظام الأخلاقيّ، و تتحدّد سائر الغايات والقيم التابعة لها على ضوء غاية النظام الأخلاقيّ.

٣٨٣ - قوله «وأمّا انّها لابرهان عليها...»

القضايا الاعتباريّة بما لها من المفاهيم المستعارة من الحقايق لاتتوفّر فيها شرايط البرهان، ولا تستنتج من مقدّمات كذلك، لكنّ القضايا المستندة إلى الحقايق يمكن البرهنة عليها بالنظر إلى تلك الحقايق، كما أشرنا إليه آنفاً.

٣٨٤ - قوله «و يظهر أنّ القياس الجاري فها جدل»

ذكر المنطقيون أنّ الجدل يتشكّل من المقدّمات المشهورة والمقبولة، لكن لايعني ذلك أنّ المقدّمات المشهورة غير يقينيّة و غير صالحة لتشكيل البرهان مطلقاً، بل ربما تكون نظريّة تحتاج إلى برهان، وقد يكون صدقها مشترطاً بشرط خفي غير مذكور في القضيّة. فثل هذه القضايا بصرف النظر عن إقامة البرهان عليها و بشكلها المطلق لا تصلح للبرهان.

قال الشيخ في برهان الشفاء: «بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هوصادق ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجّة، ومنها ما هوصادق بشرط دقيق لايفطن له الجمهور».

١- راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من برهان الشفاء، وراجع الخامس من أولى السادس من طبيعيات الشفاء.

فالقضيّة المشهورة إذا كانت مستندة إلى برهان كانت يقينيّة، والتي لها شرط دقيق إذا أخذ فيها ذلك الشرط كانت يقينيّة و جاز تشكيل البرهان منها و عليها. وأمّا النصوص المتلقّاة من الوحي ونحوه فهي لا تقصر عن المتواترات في إفادة اليقين، فتبصّر.

الفصل الحادي عشر

۳۸۵— قوله «إن كانا مجرّدين»

قدمر تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦) أنّ تجرّد المعلوم في العلم الحضوريّ بالغير غير لازم، وأنّ غيبوبة الشيء المادّي عن ذاته لايستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض، كيف والمعلول ماذياً كان أو مجرّداً ليس إلّا عين الربط بالعلّة فهي مهيمنة عليه و محيطة به بتمام معنى الكلمة، ولايتمّ ذلك إلّا بحضوره عندها.

٣٨٦ قوله «قد تقدّم أنّ كلّ علم حصولي...»

هذا بيان لإثبات علم أحد المعلولين المجرّدين بالآخر علماً حضوريّاً، وتقريره أنّه قد تقدّم أنّ حقيقة العلم الحصوليّ ليست إلّا مشاهدة الصورة العقليّة أو المثاليّة عن بُعد، فالنفس والصورة المجرّدة التي تشاهدها و تعلم بها علماً حضوريّاً معلولان لعلّة ثالثة، فيثبت علم أحدهما بالآخر علماً حضوريّاً.

و قدمر المناقشة في رجوع العلم الحصولي إلى الحضوري بهذا المعنى، فراجع الرقم (٣٥٨)، كما أنّه قد أشرنا تحت الرقم (٣٥٨) إلى ما في إثبات العلم الحضوري لمعلولي علّة ثالثة ببعضها بالبيان الفلسفي من الصعوبة.

الفصل الثاني عشر

٣٨٧ قوله «كل مجرد فإنّه عقل...»

هناك مسألتان: إحداهما أنّ كلّ مجرّد يكون وجوده لنفسه فهو عالم بذاته، و معلوم لذاته، وهلوم لذاته، وهلوم لذاته، وهو نفس العلم بذاته. وإنّها اعتبرنا قيد الوجود لنفسه في عنوان المسألة لما سيأتي في آخر الفصل أنّ هذا الحكم يختص بما يكون كذلك . و قد أسلفنا ذلك تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦).

وثانيتها أنَّ كل مجرد فهو علم و معلوم لكل مايصلح للعالمية به، وإذا كان وجوده لنفسه و كان تام التجرد أيضاً كان عالماً بكل مايصلح للمعلومية. وذلك الغير الذي يصلح للعالمية والمعلومية حضوراً إمّا أن يكون علّته، أو معلوله المجرد عند من يشترط التجرد في المعلومية مطلقاً أو شريكه في المعلولية لثالث إذا ثبت العلم الحضوري لمعلولي علمة ثالثة ببعضها.

أمّا المسألة الأولى فقد تصدى — قدّس سرّه — لإثباتها بادئاً بإثبات معلوميّة الجرّد لذاته. وتقريره أنّ كلّ بجرّد فهو بما أنّه بجرّد يكون أمراً بالفعل، فهو واجدلشرط المعلوميّة، فيمكن أن يكون معلوماً، والإمكان في الجرّدات يساوق الفعليّة، فهو معلوم بالفعل. ولمّا كان المعلوم والعلم متّحدين مصداقاً ومختلفين اعتباراً ثبت كونه عين العلم. وأمّا العالميّة فشرطها الكافي هوالتجرّد و كون الوجود لنفسه، فالجوهر المجرّد يكون عالماً بنفسه، فثبت المطلوب المحرد.

لكنّ الأولى إثبات العالميّة أوّلاً ثمّ ترتيب المعلوميّة عليها، لأنّ فعليّة عنوان المعلوميّة

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٤٧ - ٤٦١، والفط الثالث من الإشارات.

فرع على فعليّة وجود العالم، كما سبقت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٧).

وأمّا المسألة الثانية فقد اكتنى بدعوى جريان البرهان المذكور في المسألة الأولى فيها أيضاً، ثمّ تعرّض لإشكال كتبه إلى الشيخ الرئيس بعض معاصريه ، وهو أنّ لازم ذلك كون النفس عالمة بجميع المعلومات، والوجدان يدفعه. وأجاب عنه بأنّ شرط العالميّة بجميع المعلومات هوالتجرّد التامّ، وهو غير موجود في أنفسنا مادام بعض كمالاتها لم يخرج إلى الفعليّة بعد. ولهذا اعتبرنا في عنوان المسألة أن يكون العالم تامّ التجرّد.

لكن يمكن المناقشة في جريان ذلك البرهان في علم أحد المعلولين بالآخر حضوراً بمنع إمكان العالميّة والمعلوميّة لكلّ منها بالنسبة إلى الآخر، لعدم كون أحدهما رابطاً قائم الذات بالآخر كما في العلم والمعلول، وقصور مايُثبت نحواً آخر من الحضور لهما، فليتأمّل.

١ - نفس المصدر: ص ٤٥٨.

الفصل الثالث عشر

٣٨٨ - قوله «في أنّ العلم بذي السبب...»

تثار حول هذا العنوان تساؤلات كمايلي:

ألف هل يشمل العلم المذكور في العنوان كلَّ علم، سواء كان حضوريّاً أو حصوليّاً، وسواء كان الحصوليّ بديهيّاً أوغير بديهيّ إلى غير ذلك من الأقسام أويختصّ بقسم خاصّ منها؟ وعلى الأخير فما هو ذلك القسم؟

ب— هل يشمل السبب أنواع العلّة من التامّة والناقصة، والمفيضة والمعدّة، والمقتضي والشرط، وسبب الوجود وسبب القوام، أويختص بقسم خاص من الأسباب، وعليه فما هو ذلك القسم؟

ج — كيف يجمع بين هذه القضية ومانرى من حصول العلم بذوات الأسباب من غير طريق العلم بأسبابها، كعلمنا الحضوري بأنفسنا وكالعلم بالمشاهدات والمجرّبات والمتواترات و غيرها؟ وإذا كان طريق العلم بالمسبّبات منحصراً في العلم بأسبابها لزم عدم حصول العلم بشيء من غير طريق العلم بالواجب تبارك و تعالى لأنّه سبب كلّ ذي سبب، والوجدان يدفعه.

و بصدد الإجابة على هذه الأسئلة نرى من الواجب بيان الغرض من عقد هذه المسألة والنظر في ما استدل به لإثباتها، فنقول:

قال الشيخ في منطق الشفاء ماحاصله: إذا كان ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّه ما كانت النسبة الضرورية بينها لأجل وجود تلك العلّه، وإلّا كانت النسبة بينها بالإمكان لابالوجوب. وحيث إنّ مقدّمات البرهان يجب أن تكون بحيث تنتج علماً

ضرور يًا بالنتيجة كان من الواجب أن يكون الحدّ الأوسط علّة لثبوت المحمول للموضوع إذا كان لذلك الثبوت علّة، ومثل هذا البرهان يسمّى لميّاً. وأمّا إذا لم يكن ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّة توجبه بل كان ذاتيّاً له (بالمعنى المصطلح في كتاب البرهان) فلا يخلو إمّا أن يكون غيربيّن، فالعلم فلا يخلو إمّا أن يكون غيربيّن، فالعلم به يحصل إمّا بالاستقراء أو من طريق الملازمة بينه وبين لازم آخر بيّن، وهو برهان الإنّ المطلق. وأمّا الاستدلال بالمسبّب فلايفيد علماً بالسبب المعيّن، لاحتمال تحقق المسبّب من غير هذا السبب، إلّا إذا علم بانحصار السبب التامّا.

وبالتأمّل في كلامه هذا يتضح أوّلاً أنّ الغرض من عقد هذه المسألة هوبيان الفرق بين البرهان اللمّي المفيد للعلم الضروريّ والدليل الذي لايفيد ذلك العلم، وبيان المورد الذي لا يحصل العلم الضروريّ فيه إلّا من طريق برهان اللمّ.

وثانياً أنّ المراد بالعلم ههنا هوالعلم المكتسب بالبرهان دون العلم الحضوريّ و العلم الحصوريّ و العلم الحصوليّ البديهيّ والعلم المتغيّر الجزئيّ. و منه يظهر الجواب عن السؤال الأوّل.

وثالثاً أنّ المراد بالسبب هوالسبب التامّ لثبوت المحمول للموضوع لامطلق الأسباب. وهذا هوالجواب عن السؤال الثاني.

و بعد اتضاح هذه النكات يظهر الجواب عن السؤال الثالث أيضاً، وهو أنّ هذه العلوم التي لاتحصل من طريق العلم بالأسباب هي علوم غير مكتسبة بالبرهان، فلا تدخل في موضوع المسألة.

ثم إنّ الإمام الرازي عقد فصلاً خاصاً لبيان أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول دون العكس، وفصلاً آخر لبيان أنّ العلم بذوات الأسباب لايحصل إلّا بالعلم بأسبابها "، وتبعه على ذلك صدرالمتألمين في الأسفار، لكته عمّم البحث إلى جميع العلوم حتى العلم الحضوري بالنفس، وذكر لتوجيه بياناً غامضاً الله ومن الواضح أنّه خروج عن مورد المسألة التي ذكرها الشيخ "، وفي كلامها مواقع للنظر لانطيل بذكرها.

١- إَنَّهَا أَضَفَنا هَذَا التَوْضَيَحِ لأَنَّ الذَاتِيِّ المُصطلح في كتاب إيساغوجي لايكون إلَّا بيِّناً، فتفطَّن.

٢ ــ راجع الفصل الثامن والفصل التاسع من المقالة الأولى من كتاب البرهان.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٥٧ - ٣٦٣.

٤٠٣ – ١٢ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٨٧ – ٤٠٣.

۵_ راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٢٩ -٢٣٠.

۳۸۹ - ۳۸۹ قوله «ممتنعاً استناده إلى غيره...»

إشارة إلى قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، وقد عرفت منع شمولها لمثل العلل المركبة. ولو كانت جارية فيها لكان الدليل أيضا مفيدًالليقين مطلقاً. على أنّ هذه المقدمة مستغنى عنها، لأنّ العلم بأحد السببين التامين أيضاً يوجب العلم بالمسبب، كما أنّ النسبة بينه و بين معلوله ضرورية، فافهم.

۳۹۰ قوله «فإن قلت...»

قد عرفت أنّ مثل هذا العلم خارج عن مورد المسألة عندهم، لاختصاصها بالعلوم المكتسبة بالبرهان، وهم يعدّون المحسوسات من البديهيّات. نعم، بناءاً على كون المحسوسات غيربديهيّة كما هوالحق يحتاج التصديق بوجود المحسوسات الخارجيّة إلى برهان، كأن يقال: هذا الأثر الحادث في النفس أمر معلول، فعلّته إمـــاأن تكــون هـــي النفس أوما هو خارج عنها، لكنّ النفس ليست بعلّة له، فعلته موجودة في خارج النفس. وحيث ان الحدّ الاوسط وهو عدم عليّة النفس في هذا القياس ليس علّة ولامعلولاً للمطلوب بل يكون أمراً ملازماً له فهو برهان إنّى مفيد لليقين. واعلم أنّ الشيخ صرّح بأنّ الحكم بوجود المحسوس في الحارج إنّها هوللعقل، وتبعه على ذلك غيره ألى المنارج المحلولة على وتبعه على ذلك غيره ألى المنارع المحلولة الحكم بوجود المحسوس في الحارج إنّها هوللعقل، وتبعه على ذلك غيره ألى المنارع المحلوب المحل

١ ــ راجع التعليفات: ص ٦٨، وص ٨٨ وص ١٤٨، والأسفار: ج ٣، ص ٤٩٨.

الفصل الرابع عشر

٣٩١ - قوله «في أنَّ العلوم ليست بذاتيَّة للنفس»

حكى الإمام الرازي القول بذاتية العلوم للنفس عن بعض القائلين بقدم النفوس، ونقل عنهم حجّةً ضعيفةً ونقدَها. وتبعه على ذلك صدرالمتألهين في الأسفارا. ثمّ إنّ الرازي حكى القول بالتذكّر عن المحقّقين من القائلين بقدم النفوس مع الاعتراف بعدم كون العلوم ذاتية للنفس، ثمّ ذكر حجّة لهم وناقش فيها كماصنع في الأسفارا.

٣٩٢ - قوله «فتدبير البدن ذاتي لها»

عدُّ تدبير البدن أمراً ذاتياً للنفس بمعنى كونها علّة تامّة له ينافي القول بقدمها كما ينافي القول ببقائها بعد مفارقة البدن، لاستلزامهما تخلّف الذاتي عن الذات فلابد من تأويله إلى الاقتضاء، وعليه فلامنافاة بين تزاحمه مع الالتفات إلى علومه، لإمكان تأويل ذاتية العلوم إلى الاقتضاء المستلزم لفعليتها لولا المانع. فتزاحمها يضاهي تزاحم الأفعال الصادرة من النفس بوساطة القوى المتعلّقة بالبدن، ممّا هو غير قابل للإنكار.

والأولى أن يقال: إذا كان الاشتغال بتدبير البدن مانعاً عن الالتفات إلى العلوم الذاتية المفروضة لما أمكن الالتفات مادام الاشتغال باقياً، وهو باطل بالضرورة فتوقف حصول العلم على مقدماته دليل على أنّ للنفس استعداداً للعلوم فقط، وأنّه مقتضى جوهر ذاته دون فعليتها. كما أنّ عدم استطاعة الطفل تعقّل كثير من المعقولات دليل على عدم حصولها له وتوقّف ذلك على الاكتساب.

١ – راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٤٨٧.

٢ - راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٦، والأسفار: ج ٣، ص ٤٩١.

الفصل الخامس عشر

٣٩٣ - قوله «من العلم ماهوفعلي»

العلم الفعليّ يستعمل بمعنيين: أحدهما مايقابل الانفعاليّ ١، وهو ما ذكره ههنا، وثانيها مايقابل الذاتيُّ، والمراد به العلم في مقام الفعل دون مقام الذات، كما في العلم بعد الإيجاد.

١- راجع التعليقات: ص ٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٦٥.

المرحلة الثانية عشر

٣٩٤ - قوله ((وهي في الحقيقة مسائل...)

إلى هنا انتهى البحث عن الأمور العامة التي تشكّل موضوعات لمسائل الفلسفة الأولى بمعناها الخاص، ولقسم منها بمعناها العام الشامل للإلهيّات. وقد مرّت الإشارة إلى اختلاف الحكماء في اندراج العلم الإلهيّ ومعرفة الربوبيّة في الفلسفة الأولى، فراجع الرقم(٤).

وقد حاول سيدنا الأستاذ — قدّس سرّه الشريف — توجيه اندراج مسائل هذا العلم في الفلسفة الأولى بأنّها في الحقيقة تتعلّق بمبحث الوجوب والإمكان الذي مرّ ذكره في المرحلة الرابعة من هذا الكتاب. وإنّها أفردوا هذه المسائل المتعلّقة بالواجب تبارك وتعالى لشرافة موضوعها. ويمكن مثل هذا التوجيه لاندراج هذه المسائل في مبحث العلّة والمعلول، بالنظر إلى كون الواجب تعالى هوالعلّة الأولى، وله أتم معانى العلّية وأكمل مراتبها.

وظاهر صدر المتألمين في الأسفار أنّه اعتبر العلم الإلهيّ علماً مستقلاً عن الفلسفة الأولى وعلم ما بعدالطبيعة، حيث قال في مقدّمة السفر الثالث: «فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيّات، والمسمّى بمعرفة الربوبيّة والحكمة الإلهيّة لل أن قال وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبدء، و ثانيها العلم بالمعادا».

وهناك مناهج أخرى لتقسيم المباحث العقليّة وترتيبها. من أشهرها تقديم المباحث المنطقيّة، وإتباعها بالطبيعيّات، وختمها بالأمور العامّة والإلهيّات. ومنها ماصنعه بهمنيار

١ – راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣ وص ٨.

في النحصيل مقتدياً في الترتي بالحكمة العلائية لأستاذه، حيث قسمه إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأول في المنطق، والكتاب الثاني في الأمور العامة أو علم مابعدالطبيعة، والكتاب الثالث في العلم بأعيان الموجودات، وجعله مشتملاً على مقالتين: إحداهما في البحث عن الواجب تعالى، وأخرا هما في البحث عن أبواب الطبيعيّات، وجعل الباب الأخير منها في البحث عن أحوال النفس ومعادها.

وسلك الشيخ في الإشارات مسلكاً بديعاً، فجعل هذا الكتاب على قسمين: قسم في المنطق، وقسم في الحكمة، وجعل قسم الحكمة على عشرة أنماط: النمط الأول في تجوهر الجسم، الثاني في الجهات، الثالث في النفس الأرضية والسماوية، الرابع في الوجود و علله بمايشتمل على البحث عن الواجب تعالى و وحدته، الخامس في الصنع والإبداع، السادس في الغايات و مباديها، السابع في التجريد، الثامن في البهجة والسعادة، التاسع في مقامات العارفين، والعاشر في أسرار الآيات وخوارق العادات.

والحاصل أن كيفيّة تقسيم المباحث العقليّة وترتيبها ليست أمراً متّفَقاً عليه بين الفلاسفة، ولاملتزَماً به في كتب فيلسوف واحد، وقدمرّ مايتعلّق بذلك تحت الرقم(٨) و (٢٥).

الفصل الأوّل

٣٩٥ - قوله «البراهن الدالة على وجوده...»

قال الشيخ: «الحقّ ماوجوده له من ذاته. فلذلك ،البارئ هوالحقّ، وماسواه باطل. كما أنّ واجب الوجود لابرهان عليه، ولايعرف إلّا من ذاته. فهو كما قال «شهدالله أنّه لاإله إلّاهوًا».

ويمكن تفسير هذا الكلام بأنّ مراده هو نني برهان اللمّ، و يستشهد بكلامه في الشفاء حيث قال: «ولا برهان عليه لأنّه لاعلّه له ٢» ويجمع بين قوله هذا وما أقام من البراهين في كتبه المختلفة على وجود الواجب تبارك وتعالى كغيره من الفلاسفة بأنّها ترجع إلى براهين إنّية ٣.

لكن لهذا الكلام تأويل آخر أشدُّ مناسبةً لذيل كلامه، أعني قوله «ولايعرف إلّا من ذاته» وإن كان بعيداً عن مساق كلمات المشائين وأتباعهم. وهو أنّ غاية ماتفيده البراهين أنّ في دارالوجود موجوداً مايمتنع عدمه فيقال إنّه واجب الوجود، وهكذا يوصف بالحياة والعلم والقدرة من الصفات الذاتية، كما أنّه يتصف بالعلّية والخالقيّة والربوبيّة وغيرها من الصفات الفعليّة والإضافيّة. و موضوع جميع هذه الأوصاف هو مايطلق عليه «شيء» أو «موجود» ونحوهما من المفاهيم العامّة، وأمّا حقيقته فغائبة عن إدراكنا ومعرفتنا، كما أنّ صفاته التي ننسبها إليه إنّا نعرفها بمصاديقها المحدودة في أنفسنا ثمّ نجرد المفاهيم عن

١- راجع التعليقات: ص ٧٠، والآية في سورة آل عمران: ١٨.

٧- راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣-راجع تعليقة الأستاذ- قدّس سرّه- على الأسفار: ج ٦، ص ٢٦.

الحدود العدمية تجريداً ذهنياً فننسبها إليه سبحانه. فلاحقيقة ذاته معروفة لنا، ولاكُنْهُ صفاته معلوم لعقولنا. وهذا هو معنى مايقال من عدم قدرة العقل على معرفة كنه ذاته و صفاته، وقد يستدل عليه بأنّ العقل إنّها يمكنه اكتناه المهيّات، وحيث إنّه تعالى لامهيّة له— كمامر البحث عنه تحت الرقم (٦٢) وسيأتي الكلام فيه أيضاً— فلايستطيع العقل اكتناه ذاته سبحانه .

لكنّ العبارة القائلة «لايعرف إلاّ من ذاته» توحي بإمكان معرفته من طريق آخر، كما وردت عن ائمة أهل البيت —عليهم الصلاة والسلام — روايات مستفيضة تدلّ على أنّه تعالى لايعرف إلاّ به، وإنّها خَلْقُه يعرف به لابالعكس لا وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «و من زعم أنّه يعبد بالصفة لابالإدراك فقد أحال على غائب —إلى أن قال — إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه "». و عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلُّ ما ميزتموه بأوها مكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم أ». و قد تكرّر هذا المضمون في أدعيتهم و مناجاتهم كقول سيّد الشهداء عليه السلام في دعاء عرفة «ألغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هوالمظهر الك ؟!» وقول الإمام السجّاد عليه السلام في مناجاته التي رواها أبوحزة الثمالي «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك ، ولولا أنت لم أدرِما أنت».

والتفسير الفلسفي لهذه المعرفة هو أنه علم حضوري للمعلول بالنسبة إلى علّته المفيضة، وله مراتب أدناها ما هو حاصل لكل إنسان حصولاً غير مشهور به في هذه النشأة للجميع، ولعلّه هو ما أشارإليه عزّ اسمه بقوله «ألست بربّكم قالوا بلى «خاصةً بالنظر إلى ماورد في تفسيره عن ائمة أهل البيت عليهم السلام أنّ هذا الجواب كان عن رؤية ومُعايَنة . وهو أحد معانى فطريّة معرفته سبحانه.

ولهذا العلم مراتب كاملة تحصل بتكامل النفس وتعاليها عن الماديّات واقترابها من

١ – راجع المبدء والمعاد: ص ٣٣ – ٤٠.

٢ - راجع الكافي: ج ١، باب أنّه تعالى لايعرف إلابه.

٣- راجع تحف العقول: كلامه عليه السلام في وصف الحبّة لأهل البيت عليهم السلام.

٤ – راجع المحجة البيضاء (طبعة مكتبة الصدون): ج ١، ص ٢١٩.

۵ – سورة الأعراف: ۱۷۲

١- راجع الكافي: ج ٢، ص ١٣، وتفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٤٠ و ص ٣٤٥.

الحضرة الإلهيّة إلى أن تصل إلى «مقعد صدق عند مليك مقتدرا» وتخاطّب بقوله عزّ من قائل «ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة الكاملون، وأكمل مراتبه ما يفوز به الأنبياء الكاملون، والأولياء المقرّبون، والشهداء والصدّيقون. فطوبى لهم، ثمّ طوبى لهم.

ولْيُعلمُ أَنَّ تلك المعرفة السامية مع شموخ مقامها وعلو درجتها لا تعني اكتناة ذاته المقدّسة، فإنّه خاص به سبحانه قد استأثره لنفسه «ولا يحيطون به علماً "» وإنّها لكلّ منهم ماتسّعه مرتبة وجوده الخاص، وتتجلّى له الذات الإلهيّة بقدر ماتستعدّ له مرآته الصافية أ.

وهذه المعرفة الحضورية إنّها يستطيع إثباتهامن لايحصر العلمَ الحضوريَّ في عِلم الشيء بنفسه، وأمّا المشّاؤون و أتباعهم فلاسبيل لهم إلى إثباتها، ولهذا أشرنا إلى أنّ هذا التفسير بعيد عن مساق كلماتهم، وغير موافق لمبانيهم. والحمدلله الذي هدانا لهذا وماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

٣٩٦ قوله «وأمتنها هوالبرهان...»

المعرفة الحصولية العقلية بالواجب تبارك وتعالى إمّا أن تحصل بانعكاس العلم الحضوري في الذهن كقضية بديهية متشكلة من مفاهيم عامّة، وهي رهن لاشتداد العلم الحضوري بحيث تستطيع النفس الالتفات إليه، وهي المعرفة الفطر ية بمعنى آخر؛ وإمّا أن تحصل من طريق البرهنة والاستدلال، وهي التي تتيسر لكل عاقل، وتُطلب بالأبحاث الفلسفية.

والبراهين التي تفيد هذا العلم الاكتسابي كثيرة، وأمتنها مايتشكّل من مقدّمات عقليّة محضة ولاتحتاج إلى مقدّمات حسّية وتجريبيّة ونحوها، كالبرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، وحاصله أنّ الموجود إمّاأن يكون واجباً فهو المطلوب، وإمّا أن يكون ممكناً فيحتاج إلى علّة ترجّح وجوده، والعلّة إمّا هوالواجب فيثبت المطلوب، وإمّا أن يكون ممكناً آخر، فلابد من انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل. ثمّ قال: «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيّته و براءته عن الصمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه، و إن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق

١ ـ سورة القمر: الآية ٥٥.

٢ ــ سورة الفجر: الآية ٢٧ ــ٣٠.

٣– سورة طه: الآية ١١٠.

٤ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١١٣ - ١١٩.

وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهويشهد بعد ذلك على سائر مابعده في الوجود. و إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق» أقول: هذا حكم لقوم. ثمّ يقول «أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شي شهيدا» أقول: هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه».

وقال المحقق الطوسي في شرحه: «المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر إلى أحوال الحليقة على صفاته واحدةً فواحدة. والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك ، وبامتناع اتصال المحرّكات لا إلى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرّك ،ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل. وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثمّ بالنظر في مايلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هوالاستدلال بالعلّة على المعلول، وأمّا عكسه الذي هوالاستدلال بالمعلول على العلّة فر بما لايعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علّة لايعرف إلّا بها كما تبيّن في علم البرهان.

ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق أولم يكف بربتك أنّه على كلّ شي شهيد» أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق، و مرتبة الاستشهاد بالحق على كلّ شيّ بإزاء الطريقتين. ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين، فإنّ الصديق هو ملازم الصدق^٢».

ثم إنّ صدر المتألّهين بعد ذكر هذا البرهان قال: «وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين، وليس بذلك كمازُعم، لأنّ هناك (يعني في منهج الصدّيقين على مابيّنه وسيأتي ذكره في المتن) يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وههنايكون النظر في مفهوم الوجود — إلى أن قال— فهذاما وصفه الشيخ في الإشارات بأنّه طريقة الصدّيقين وتبعه

١ ــ سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢ ــ راجع آخر النمط الرابع من شرح الإشارات.

المتأخّرون فيه »ثمّ تعرّض لبعض ما أورد فيه من الشبهات وما قيل في دفعها، وقال في آخر كلامه «والحقّ كما سبق أنّ الواجب لابرهان عليه بالذات بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللّمتي»١.

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كمايلي:

ألف— هل هذا البرهان إنّي أولمّيّ؟

ب ما هي الميزة الأساسيّة الفارقة بين البرهان المنسوب إلى الإلهيّين وسائر البراهين؟ وهل ترجع تلك الميزة إلى الفرق بين اللّتيّ والإنّيّ؟

ج ـ ما هوالمراد بقولهم «لابرهان على الواجب بالذات بل بالعرض»؟

د - هل في الآية الكريمة إشارة إلى الطريقيتن أوإلى طريقة ثالثة؟

ه — هل للصديقين منهج خاص لمعرفة الله سبحانه؟ وهل ينطبق ذلك على شيء
 من تلك البراهين؟

أمّا السؤال الأوّل فالجواب عنه أنّه يصحّ اعتبار هذا البرهان لميّاً بناءاً على تعميم العلّية المعتبرة في البرهان اللميّ للعلاقة الملحوظة بين المفاهيم الفلسفيّة واعتبار الإمكان مثلاً علّةً لحاجة الممكن إلى العلّة ٢، كمامرّ بيانه تحت الرقم(٨) وإلاّ فهو برهان إنّي يسلك فيه من أحد اللوازم العقليّة إلى آخر، كها هو رأي سيدّنا الاُستاذ —قدّس سرّه الشريف— في جميع البراهين المذكورة في الأبحاث الفلسفيّة.

وأمّا السؤال الثاني فالجواب عنه أنّ الميزة التي نؤكّد عليها هي ما أشرنا إليه من تركّب هذا البرهان من مقدّمات عقليّة محضة بخلاف البراهين المنسوبة إلى المتكلّمين والطبيعيّين. مضافاً إلى قلّة مقدّماته بالنسبة إليها، فإنّ تلك البراهين تثبت أوّلاً وجود محرك غيرمتحرك ومحدث غيرحادث، ثمّ تحتاج في إثبات وجوب ذلك المحرك والمحدث إلى مثل ما أخذ في هذا البرهان من المقدّمات.

ويمكن اعتبار ميزة ثالثة للبرهان الإلهي هي أنّه لايتوقف على قبول وجود الممكن في الخارج فضلاً عن معرفة صفاته وأحواله، بل يكني فيه الترديد بين كون الموجود الذي لا شكّ في وجوده و جباً أوممكناً، بخلاف سائر البراهين التي تحتاج إلى معرفة صفات المخلوقات من الحدوث والإمكان وغيرهما بعد قبول وجودها في الحارج. ولعلّه إلى هذا

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٦- ٢٩.

٧- راجع النهج التاسع من منطق شرح الإشارات، والأسفار: ج ٦، ص ٢٨.

أشار الشيخ حيث قال «ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه».

لكن يمكن من جهة أخرى إثبات ميزة لتلك البراهين بإزاء هذه الميزة، هي كفايتها لإثبات كون الواجب غير العالم، بخلاف هذا البرهان الذي إنّها يثبت موجوداً واجباً بالذات، ثمّ يحتاج في إثبات كونه غير العالَم إلى بيان صفات الواجب بالذات و عدم انطباقها على صفات العالَم.

وربما يظهر من شرح المحقق الطوسي أنّ وجه أشرفية البرهان الإلهي هوكونه استدلالاً من العلّة على المعلول. و يلاحظ عليه بعد تأويل العلّة إلى ما أشرنا إليه آنفاً أنّ برهان الحركة والحدوث ليسامن قبيل الاستدلال بالمعلول على العلّة، بل هما من قبيل البرهان الإنّي المفيدلليقين، وليس للبرهان اللمي فضل عليه، بل يمكن أن يقال بأنّ جميع البراهين اللمّية تنطوي على برهان إنيّ يتضمّن قاعدة عدم انفكاك المعلول عن علّته التامّة ككبرى له، فتأمّل.

وأمّا السؤال الثالث فقد أُجيب عنه بوجوه أحسنها أنّ جميع البراهين إنمّا تُثبت أنّ هناك موجوداً يمتنع عدمه، فالذي يثبت بها أصالةً وبالذات هو هذا العنوان، وأمّا مصداقه العيني فإنمّا يعلم بها بالعرض. وأمّا قول صدر المتألّهين أنّ هناك برهاناً شبيها باللميّ فقد فسره الاُستاذ وقدس سرّه الشريف بأنّ البرهان الإنّي المطلق الذي يسلك فيه من أحد اللوازم إلى آخرَ شبيهٌ بالبرهان اللميّ في كونه مفيداً لليقين، وقد فسره غيره بغيره من أحد اللوازم إلى آخرَ شبيهٌ بالبرهان الصديقين حسب ماذكر له من التقريريفضل على سائر البراهين بأنّه شبيه بالبرهان اللميّ من فليتأمّل.

وأمّاالسؤال الرابع فالجواب عنه أنّ الآية الكريمة بصرف النظر عن ماقيل أويمكن أن يقال في تفسيرها من الوجوه لا تدلّ على طريقتين للاستدلال، وإذا كان لذيلها إشارة إلى نوع آخر من معرفته سبحانه فلتكن هي المعرفة الشهوديّة، خاصّةً بالنظر إلى تفسير لفظة «شهيد» في الآية بـ «مشهود».

وأمّا السؤال الحامس فالجواب عنه أنّا لم نظفر بدليل على أنّ للصدّيقين منهجاً خاصاً لمعرفة الله تعالى، وإنمّا نسب الشيخ برهانَ الإلهيّين إليهم لما كان يرى أنّه أوثق

١ - راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٩.

٢-- نفس المصدر.

٣- راجع تعليقة الأستاذ- قدّس سرّه- على الأسفار: ج ٦، ص ١٣، وراجع المبدء والمعاد: ص ٤٦.

وأشرف البراهين، ثمّ أقام صدرالمتألهين برهاناً آخر ورأى أنّه أشرف، فنسب برهانه إلى الصديقين. وإذا كانت ميزة معرفتهم أنهم يعرفون الله به لابغيره انطبقت تلك المعرفة على المعرفة الشهوديّة التي أشرنا إليها في التعليقة السابقة، وهي ليست ممّا يؤدّي إليه أيُ برهان، بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء. وأمّا الاستعداد للفوزها فيحصل من الإخلاص في العبادة وتركيز توجّه القلب إلى ساحة قدسه سبحانه، والإعراض عمّا سواه «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك ، وأير أبصار قلو بنا بضياء نظرها إليك ».

٣٩٧ قوله «وأوجز ماقيل...»

لكن بجب تتميمه ببيان الاستلزام، فإن كان المتم هوما تمسك به الشيخ من استحالة الدور والتسلسل رجع إلى البرهان الذي نسبه إلى الإلهيين والصديقين، وقد مر تقريره آنفاً، وسيأتي بيانه في المتن في الفصل التالي، وقد قرره في شرح المنظومة بوجهين آخرين: أحدهما على سبيل الخلف (بأخذ لفظة «إمّا» بمعنى الترديد في الفرض) بأن يقال: حقيقة الوجود الصرفة واحدة لا تتثنى، فإن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن فرضت ممكنة لزم كونها متعلقة بالغير، فيلزم أن يكون وراء هذه الحقيقة الصرفة حقيقة أخرى تتعلق هذه الحقيقة بها، مع أنّ الصرف لا يتثنى. وثانيها على سبيل الاستقامة (بأخذ لفظة «إمّا» بمعنى التقسيم) بأن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، فإن انتهت المراتب إلى الواجب فهو المطلوب، وإلاّ لزم الدورا والتسلسل. ثمّ وصف الوجه الأول بأنه أوثق وأشرف وأخصر.

و يلا حظ على الوجه الأوّل أنّ ماثبت بالأبحاث الفلسفية هو أصالة الوجود وكونه ذامراتب، وأمّا أنّ هناك حقيقةً صرفةً لا يخالطها مهيّةٌ وليس لها حدّ عدميٌّ وأنّها غير قابلة للتكرّر والتكثّر فليست ببيّنة ولا مبيّنة في البرهان. وربما يقال في تبيين ذلك إنّ الوجود إمّا أن يكون صِرفاً خالصاً من شوب عدم ومهيّة فهو المطلوب، وإمّا أن يُفرض مختلطاً بالعدم، محدوداً بحدود تنتزع عنها المهيّة فيلزم اختلاط الوجود بغير الوجود في حاق الأعيان، وهو باطل على القول بأصالة الوجود.

و يلاحظ عليه أنّ صرافة حقيقة الوجود بمعنى عدم شوبها في متن الواقع بالعدم لاين كي كثرة المراتب، فإنّ كلّ مرتبة منه و إن كانت في غاية النضعف ليس في متن الواقع إلّا وجوداً، و إنّا يستنزع الذهن منها

١- راجع شرح المنظومة: الفريدة الأولى من الإلهيّات.

مفاهيم عدمية، ولا يعني ذلك تحقق العدم في حاق الأعيان واختلاطه بحقيقة الوجود. وقد عرفت تصريح الأستاذ —قدس سرة الشريف— في الفصل الثاني من المرحلة الأولى بأنّ تكثّر الوجود أمر بديهي، وقد أخذه مقدّمة أولى لإ ثبات التشكيك في حقيقة الوجود. وأمّا الصرافة بمعنى اللاتناهي المطلق وعدم المحدوديّة بحدود ماهوّية وكونه بحيث لاينتزع الذهن مفاهيم عدميّة وما هويّة عنه فهو يختصّ بوجود الواجب تبارك وتعالى، وهو الذي يُطلب بهذا البرهان. والحاصل أنّ التقرير الخلفيّ لايتمّ إلاّ على قول الصوفيّة أ، و يؤول إلى المصادرة بالمطلوب.

وأمّا السبيل المستقيم فيمكن تقريره بوجه لايتوقّف على سبق إبطال التسلسل، وهو أن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، والمراتب النازلة هي مفتقرة الذات وعين التعلّق والفقر الوجودي بما وراءها، فتستلزم مرتبة مستقلّة على الإطلاق، وإلاّ عاد المفتقرغنياً، والرابط مستقلاً. وهذا هو نفس البرهان الذي أقيم على استحالة التسلسل في العلل الفاعلية على مامرّ بيانه في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة للأنّه مبتن عليها، فتبصر.

۳۹۸ قوله «وفي معناه ما قرر...»

هذا التقرير للمحقق السبزواري في تعليقته على الأسفار ، وهو نظير السبيل الحلفي الذي نقلنا عنه آنفاً في تفسير التقرير السابق ، بتبديل الصرافة بالإرسال ، وقد فسر الإرسال بالصرافة والبساطة في جواب الإشكال . وقد عرفت ما فيه من المناقشة . والحاصل أنّه إن أريد بالحقيقة المرسلة التي هي أصيلة ولاأصيل غيرها انحصار الوجود الحقيقي في الواجب تعالى فهو قول الصوفية ، ويرد عليه مضافاً إلى منافاته للكثرة الثابتة بالضرورة أنّه مصادرة بالمطلوب ، فإنّ المطلوب بالبرهان إثبات وجود صرف غيرقابل للعدم بوجه ، وقد أخذ ثابتاً مفروغاً عنه . وإن أريد بهامايعتم الوجودات الإمكانية فالمناقض لكل واحد منها هوالعدم الحاص لامطلق العدم ، ولا يثبت بمناقضة العدم للوجود حقيقة واجبة غير متصفة بأيّ مفهوم عدميّ يحكي عن محدوديّتها .

٣٩٩ ـ قوله «وفرر صدرالمتألهين...»

هذا التقرير يبتني على أُصول: أحدها أصالة الوجود، وثانيها كونه ذامراتب، وثالثها

١ – راجع تمهيد القواعد: ص ٥٩.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ١٦ و١٧.

كون المعلول مفتقر الذات إلى العلّة وعينَ الربط بها. وقد مرّ إثبات كلّ واحد منها في علّه. فبالنظر إلى هذه الأصول يقرر البرهان على هذا النمط: الوجود الأصيل إن كان مستغنياً عن غيره فهو المطلوب، وإن كان غير مستغني بالذات كان معلولاً مفتقراً إلى ماهو مستغني بالذات، لاستحالة تحقّق المفتقر المتعلّق الذي هو عين التعلّق والربط بلامستقل غني تام. وقد أشار في ضمن كلامه إلى قواعد حكميّة أخرى لمزيد التوضيح والتأكيدا.

وهذا التقرير هوالذي أشرنا إليه آنفاً في توضيح التقرير الأوّل على السبيل المستقيم. وله مزيّة على برهان الشيخ هي عدم احتياجه إلى سبق إبطال التسلسل، بل هو بنفسه برهان عليه. كما أنّه ناظر إلى حقيقة الوجود العينيّة. بخلاف برهان الشيخ، حيث إنّ المأخوذ فيه هو عنوان الموجود القابل للانطباق على المهيّة، كما أنّ عنوان الممكن المأخوذ فيه هو وصف للمهيّة، فلايناسب القول بأصالة الوجود. وإلى هذا الوجه أشار حيث قال «وههنا —يعني في برهان الشيخ— يكون النظر في مفهوم الوجود» ٢.

ثمّ قال بعد تقرير البرهان: «واعلم أنّ هذه الحجّة في غاية المتانة والقوّة، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة الإشراقيّين التي تبتني على قاعدة النور» وهذه الطريقة هي التي بيّنها شيخ الإشراق بقوله «النور المجرّد إذا كان فاقراً في مهيّته فاحتياجه لايكون إلى الجوهر الغاسق الميّت، إذ لايصلح هو لأن يوجد أشرفَ وأتم منه لافي جهة، وأنى يغيد الغاسق النور ؟ فإن كان النور المجرّد فاقراً في تحققه فإلى نور قائم. ثمّ لا تذهب الأنوار القائمة المتربّبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المتربّبات المجتمعة، فيجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار» .

وقال صدر المتألّهين: «والحاصل أنّ صاحب الإشراقيّين لوكان قصد بمهيّة النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صحّ ما ذهب إليه، وإن أرادبه مفهوماً من المفهومات التي من شأنها الكلّية والاشتراك بين الكثيرين فلا يكن تصحيحه» ٥.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤- ١٦.

٢ ـ نفس المصدر: ص ٢٦ - ٢٧.

٣ ـ نفس المصدر: ص ١٦ - ١٧.

٤ – راجع حكمة الإشراق: ص ١٢١.

۵ – راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٣.

ثم إنّه بناءاً على تطبيق النور على حقيقة الوجود يبقى فرق بارز بين البرهانين، وهو احتياج البرهان الإشراقي إلى إبطال التسلسل، دون برهان صدرالمتألّهين. ولعلّه لأجل ذلك جعل برهانه قريب المأخذ من ذلك . وهناك وجه آخر للفرق أشار إليه المحقّق السبزواري في تعليقته على الأسفار، وهو أنّ قاعدة النور لا تشمل الأجسام والأعراض التي هي عندهم غواسق، بخلاف نور الوجود \.

وليُعلمُ أنّ برهان صدرالمتألّهين يشترك مع برهان الشيخ في أنّها إنمّا يُثبتان وجود حقيقة واجبة الوجود، ويحتاجان في إثبات أنّه غير العالم إلى بيان آخر، كإثبات بساطة وجود الواجب وصرافته ولا تناهيه على الإطلاق، ممّا لايوجد في العالم المادّي ولا في ماوراء من المجرّدات الفاقرة الذوات. وقد أشار صدرالمتألّهين في ضمن بيانه إلى أنّ الوجود المستغني بسيط صرف، لكنّ الأصول السالفة لا تني بإثباته، فيبقى إثبات ذلك رهن مايأتي من البرهان في الفصل الرابع. وقد مرّمايفيد لهذا الباب في خامس الأمور التي ذكرناها تحت الرقم (٢٣١).

١- راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ١٧.

الفصل الثاني

٠٠٤ — قوله «من البراهين عليه...»

هذا هو نفس البرهان الذي نسبه الشيخ إلى الصديقين. وهناك برهان آخر يثبت فيه إمكان العالَم بما يشتمل عليه من الماديات والمجردات من طريق ثبوت المهيّة لها وملازمتها الإمكان أومن طريق آخرا، ثمّ ينضمّ إليه احتياج الممكن إلى العلّة ولزوم انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب بالذات المستغني عن العلّة. وللأوّل فضل عليه من جهة عدم احتياجه إلى معرفة صفات الخلق، وله فضل على الأوّل من جهة عدم احتياجه إلى إثبات كون الواجب وراء العالم.

وقد أقام شيخ الإشراق حجّة أخرى مبنيّة على إثبات إمكان العالم من طريق احتياجه إلى اجزائه ، وناقش فيها صدرالمتألّهين .

شمّ إنّ هناك برهاناً ربمايسمّى «برهان الإمكان» أقامه الفارابيّ وقرّره صدرالمتألّهين أن المكن سواء كان وحدالما أن المكن سواء كان واحداً أومتعدداً، مترتباً أومتكافئاً، لايقتضي وجوب الوجود، فلابدّفي وجود المكن المتربّب على وجوبه من موجود واجب بالذات.

ولعلّ صدرالمتألّهين استلهم برهانه من هذا البرهان بتبديل الإمكان الماهوي بالفقر

١- راجع المطارحات: ص ٣٨٨ والمباحث المشرفية: ج ٢، ص ٤٥٠.

٢- راجع المطارحات: ص ٣٨٦- ٣٨٧.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠-٣٦.

٤ - راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٦ - ٣٧.

الوجودي.

٤٠١ ـ قوله ((أقامه الطبيعيون من طريق الحركة))

برهان الحركة يبتني على أربع مقدمات، هي احتياج المتحرّك إلى المحرّك ، ولزوم انتهاء المحرك المحركة، ولزوم انتهاء سلسلة المجرّدات إلى الواجب بالذات المأخوذة الأخيرة هي التي تتبيّن بالمقدّمات المأخوذة في سائر البراهين، كما أشرنا إليه سابقاً.

وقال صدرالمتألّهين بعد تقريره «وكمال هذه الطريقة بما حقّقناه وأحكمناه من إثبات الحركة الجوهريّة في جميع الطبائع الجسمانيّة» .

إن قلت: المقدّمة الثانية تنافي ماذكروا من لزوم كون علّة الحركة متحرّكة، وهو الذي تبنّاه صدرالمتألّهين في أحد البراهين التي أقامها على الحركة الجوهريّة.

قلت: المحرّك الذي يجب أن يكون متحركاً هو المحرك الطبيقي أي السبب المباشر لتغير الأجسام في أعراضها، وأمّا الذي يجب انتهاء سلسلة المحرّكات إليه فهو المحرّك الإلهيّ أي موجد الحركة والمتحرّك، فلا تهافت بين القاعدتين. وربما يفسّر المحرّك الإلهيّ بالعلّه الغائيّة لحركات الأجسام، بناءاً على كون حركات الأفلاك معلولة لشوق نفوسها إلى التشبّه بالمفارقات، وكون الواجب تعالى غاية قصوى لجميع الموجودات، فتأمّل.

٤٠٢ ـ قوله «من طريق النفس الإنسانيّة»

هذا البرهان يبتني على خس مقدمات هي: تجرد النفس، وحدوثها، وإمكانها، واحتياجها إلى سبب غير جسماني، ولزوم انتهاء سلسلة الأسباب المجرّدة إلى الواجب بالذات. والمقدّمة الثانية تتبيّن ببرهان يتبني على امتناع تمايز النفوس قبل الأبدان وامتناع تناسخها بعدها، والمقدّمة الثالثة متفرّعة عليه. وأمّا المقدّمة الأخيرة فيحتاج إثباتها إلى المقدّمات المأخوذة في سائر البراهين كها في البرهان السابق. ومع ذلك فقد وصفه صدرالمتألّهين بأنّه شريف جداً".

١- راجع المطارحات: ص ٣٨٨ - ٣٨٩، والأسفار: ج ٦، ص ٤٢ - ٤٤، والمبدء والمعاد: ص ١٧ - ١٨.
 ٢- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤ ـ ٧٤، والمبدء والمعاد: ص ١٨ ـ ٢١، والمطارحات: ص ٢٠٦ ـ ٠٠٠.

٤٠٣ ـ قوله «برهان آخر للمتكلمن...»

هذا البرهان يبتني على أربع مقدمات مترتبة هي قابلية الأجسام للتغيّر، وحدوثها، واحتياجها إلى علّة غير جسمانية، وبطلان الدور والتسلسل. والمتكلّمون يرون أنّ تغيّر الأعراض كافي في إثبات حدوث الجواهر الجسمانية، وأنّ الحدوث يكني في إثبات احتياجها إلى العلّة، وأنّ القدم الزماني والتجرّد ينحصران في الواجب تعالى فيتوسّلون لإثبات انتهاء الأسباب إلى سبب قديم ومجرّد بإبطال الدور والتسلسل. لكن استلزام تغيّر الأعراض لحدوث الأجسام غير بيّن ولامبيّن كمانبّه عليه الاُستاذ وقدس سرة الاّ على القول بالحركة الجوهرية، والحدوث إنّا هو أمارة على الإمكان الذي هو ملاك الحاجة. فينبغي أخذ ذلك مقدّمة أخرى. والتجرّد كالقدم الزماني لايلازم وجوب الوجود، فليؤخذ المقدّمة الأخيرة لإثبات لزوم انتهاء العلل إلى الواجب بالذات، كمامر نظيره في البرهانين الأخيرين.

الفصل الثالث

٤٠٤ قوله «في أنّ الواجب لذاته لامهيّة له»

قدمر البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، وقد أشرنا هناك إلى بعض ما يترتّب عليه من النتائج تحت الرقم(٦٢) وسوف تلاحظ الاستفادة منه في الفصل التالي لإثبات بساطة وجود الواجب تعالى.

ومجموع ما استدل به في هذا الكتاب لإثبات المسألة أربعة براهين: الأوّل ما أشار إليه في كلا الموضعين من تساوق المهيّة مع الإمكان مّ قد ثبت في الفصل الأوّل من تلك المرحلة فينتج أن لامهيّة لغير الممكن. والبرهان الثاني أيضاً قدمر ذكره تفصيلاً، وإنّا أعاده ههنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك ودفعه. والبرهان الثالث مذكور هناك فقط، وخصّ البرهان الرابع بالذكر ههنا.

٥٠٤ ـ قوله «ونقضها بالمهية -إلى قوله - غير مستقيم»

هذا هو الإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً، وحاصله أنّه قد ذُكر في هذا البرهان أنّه لا يجوز كون المهيّة المفروضة للواجب علّة لوجودها لاستلزامه تقدّمها وهي علّة فاعلة علي الوجود المعلول. فيرد عليه النقض بتقدّم القابل في المهيّة الممكنة، حيث إنّها تقبل الوجود من الفاعل فيلزم تقدّمها حتى يصحّ نسبة القبول إليها. فكما أنّ تقدُّم القابل هناك غيرُضارً فليكن تقدُّم الفاعل ههنا كذلك

وحاصل الجواب أنّ القابل على قسمين: قابل حقيقي هوعلة ماذية للمجموع منه ومن الصورة التي يقبلها، وهُو متقدّم بالطبع لكونه حزء العلّة؛ وقابل اعتباري يختص قبوله

بوعاء التحليل الذهني حيث ينحل الموجود إلى مهية و وجود. وهذا القبول الاعتباري لايعني إلا وقوع المهية موضوعاً للقضية المترتبة على ذلك التحليل، فلايستلزم تقدّماً حقيقياً لهاعلى الوجود. وأمّا فرض فاعليّة المهيّة للوجود العيني فمعناه تأثيرها الحقيقيّ فيه و يستلزم تقدّمها بالوجود. فالوجود الذي هو ما فيه التقدّم لوكان نفس الوجود الذي فُرض معلولاً لزم تقدّم الوجود على نفسه، ولوكان وجوداً آخر نُقل الكلام إليه، وهلّم جرّاً.

واعلم أنّ هذا الإشكال هوللإمام الرازي ، و زعم صدرالمتألّهين وروده فقال «هذه الحجّة غيرتامّة عندنا لأنّها منقوضة بالمهيّة الموجودة ...» لكن دفعه سيّدنا الأستاذ —قدّس سرّه الشريف— وأعلن أنّها حجّة تامّة لاغبار عليها.

۲۰۶_ قوله «حجّة أخرى»

هذه الحجة هي التي أقامها شيخ الإشراق"، وحاصلها أنّه لوكان للواجب مهيّة لكانت داخلة إمّا في مقولة الجوهر وإمّا في إحدى المقولات العرّضيّة، لانحصار المهيّات فيها. فلو كانت من مقولة الجوهر كان الجوهر جنساً لها، فاحتاج إلى فصل يقوّمه، والاحتياج أمارة الإمكان. ومن طريق آخر: لاشكّ في احتياج بعض أنواع الجوهر إلى الفصل، والنوع يشترك مع الجنس في مايجوز ومالايجوز، فما جازلنوع جاز لجنسه، وكذاما يمتنع عليه أويجب له. فجنس الجوهر يتصف بالصفة الإمكانيّة لا تصاف بعض أنواعه بها. فلايجوز أن تكون المهيّة المفروضة للواجب داخلة تحت مقولة الجوهر، و بطريق أولى لايجوز دخولها تحت المقولات العرضيّة، لكون الحاجة فيها أبينَ، فينتج أن لامهيّة له سبحانه.

ويمكن المناقشة في هذه الحجة بأنّ حضر جميع المهيّات في المقولات ممنوع، وقد صرّح صدرالمتألّهين بأنّ الاندراج في المقولات يختص بالمهيّات المركّبة من الأجناس والفصول، فلامانع عقلاً من فرض مهيّة بسيطة غير مركبّة من الجنس والفصل ولا داخلة في شيء من المقولات. مضافاً إلى مامرّ من أنّ الجوهر والعرض ليسا مفهومين جنسيّين، بل هما من المعقولات الثانية، كما اختار شيخ الإشراق نفسُه في بعض كتبه م، فراجع

٣ ــ راجع المطارحات: ص ٣٩١ ــ ٣٩٢،وراجع الأسفار: ج١،ص ١٠٦ ــ ١٠٨،وج ٦، ص ٥٦ ــ ٥٧ ــ ٥٧. ٤ ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦.

۵ – راجع حكمة الإشراق: ص ٦١ وص ٧١.

تعليقة النهاية

الرقم(١١١).

٧٠٤ قوله «وقد تبيّن ممّا تقدّم...»

قدمر بيان أقسام الضرورة في الفصل الأوّل والفصل الثالث من المرحلة الرابعة. والضرورة الأزليّة مأخوذة من مادّة قضيّة لايشترط ثبوت المحمول لموضوعها بشيء حتى وجود الموضوع الذي يشترط في الضروريّة الذاتيّة. فإنّ هذا الشرط إنّها يتصوّر في ما كان الموضوع ذامهيّة لكن فرضها معدوم ، كها أنّ بقاء الوصف إنّها يشترط في ما يمكن زوال الوصف عنه.

الفصل الرابع

٨٠٤ قوله «في أنّ الواجب تعالى بسيط...»

بعد الفراغ عن البحث عن وجود الواجب تبارك وتعالى تجي ء النوبة إلى البحث عن بساطته ووحدته ونني أي كثرة عنه سبحانه. فإنّ الكثرة قد تفرض مع الوحدة، وهي الكثرة في ذات الشيء ولازمها التركّب، وقد تفرض دون الوحدة ولازمها تعدد الذات، وسيأتي البحث عنها في الفصل التالي.

ثمّ الكثرة الداخليّة والتركّب في الذات قد تتصوّر من أجزاء موجودة بالقوّة، وهي الأجزاء المقدرايّة ولازمها الجسميّة، أومن أجزاء موجودة بالفعل، وتلك الأجزاء قد تعتبر في الوجود الخارجيّ وهي عندهم عبارة عن المادّة والصورة الخارجيّين، وتختص أيضاً بالأجسام. وقد تعتبر في المهيّة الذهنيّة وهي الأجناس والفصول إذا أخذت لابشرط، والموادّ والصور العقليّة إذا أخذت بشرط لا. وقدمرّ في المرحلة الخامسة أنّ الأجناس والفصول عندهم مأخوذة من الموادّ والصور الخارجيّة إذا كان هناك تركيب خارجيّ، وكان صدرالمتألّهين ممّن يصرّ على أخذ الجنس من الميولى الأولى، وإن كان ذلك قابلاً للمناقشة. وإذا لم يكن الموجود الخارجيّ مركباً من المادة والصورة اعتبر العقل له جنساً وفصلاً إذا كان له مشارك في معنيّ ماهويّ، وهو التركيب العقليّ كمافي الأعراض والمجرّدات. وأمّا إذا فرضنا موجوداً له مهيّة بسيطة غير مشاركة لمهيّة أخرى في معنيّ ذاتي وجود إذا كان ممكن الوجود، ولهذا قالوا: «كلّ ممكن زوج تركيبي» فالبساطة الحقيقيّة وجود إذا كان ممكن الوجود، ولهذا قالوا: «كلّ ممكن زوج تركيبي» فالبساطة الحقيقيّة النما تختص عوجود لامهيّة له مطلقاً، ويعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي الماتةة إنما تختص عوجود لامهيّة له مطلقاً، ويعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي الماتة إنما تختص عوجود لامهيّة له مطلقاً، ويعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي الماتمة إنما تختص عوجود لامهيّة له مطلقاً، ويعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي الماتهة إنها تحتص عوجود لامهيّة له مطلقاً، ويعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي الماته المناهمة المطلقاً الماته المعربة المطلقاً الماته المناهمة المطلقاً الماته المناهمة الماته المناهم الماته المطلقاً المناهمة المؤلّة الماته الملكة الماته المناهم الماته المناهم المربّ المربّة المربّة الماته المناهم المناهم الماته المناهم الماته المناهم الماته المناهم الماته المناهم الماته المناهم المناهم المناهم المناهم الماته المناهم المناهم

المطلق.

٤٠٩ — قوله «فليس له حدّ»

هذا البرهان يهدف إلى نني الأجزاء بالفعل عن الواجب تعالى\، سواء فُرضت الأجزاء خارجية أوذهنية. و يبتني على مامر في الفصل السابق من نني المهية عنه سبحانه. وتقريره أنّ الأجزاء الذهنية وهي الأجناس والفصول هي التي تشكّل الحد، والحد يختص بالمهية —وإن لم يكن العكس ثابتاً لصحة فرض مهية بسيطة غير مركبة من جنس وفصل— فإذا لم تكن لموجودها مهية لم يكن له حد، فلم تكن له أجزاء ذهنية من الأجناس والفصول. ثمّ بالنظر إلى أنّ الموجود الخارجيّ إذا كان مركباً من مادة وصورة كان له جنس وفصل لامحالة —وإن لم يكن عكسه صادقاً لثبوت الجنس والفصل لبعض البسائط الخارجيّة أيضاً كالأعراض والمجرّدات —وقد ثبت أنّ مالامهيّة له فلا جنس له ولافصل، فينتج أنّ مالا مهيّة له لاجزء خارجياً له، فليس مركباً من المادة والصورة الخارجيّتين، كما أنّه لايكون مركباً من مادة وصورة عقليّتين أيضاً لأنها الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا.

۲۱۰ — قوله «لوكان له جزء...»

هذاالبرهان أيضاً ينفي الأجزاء الفعليّة من طريق أنّ للأجزاء تقدُّماً بالطبع على الكلّ، فيحتاج الكلّ إليها و يتوقّف عليها و يتأخّر عنها، وكلّ هذه أمارات الإمكان.

٤١١ ــ قوله «لوتركبت ذات الواجب...»

هذاالبرهان "كسابقيه يرمي إلى نني الأجزاء بالفعل، وتقريره أنّ الأجزاء المفروضة إمّا أن تكون كلّها واجبة الوجود وإمّا أن يكون بعضها أوكلّها ممكن الوجود، والفرض الأوّل يبطل بعدم حصول التلاحم بين الواجبين المفروضين، لكون النسبة بينها إمكاناً بالقياس، ممّا يكشف عن عدم تلازم بينها مطلقاً، مع أنّ الأجزاء يجب أن تتلاحم وتتلازم في الكلّ، وإلاّ كانت أموراً كثيرة مستقلة لاواحداً مركّبا من الأجزاء. فيرجع

١ – راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٣، وراجع النجاة: ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

٧- راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٥٦، والأسفار: ج ٦، ص ١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٤١. -

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٢ – ١٠٣، والمبدء والمعاد: ص ٤١ – ٤٢.

الفرض إلى تعدد الواجب لا تركبه، وسيأتي الكلام فيه، والفرض الثاني يستلزم توقف الواجب على الممكن وهو محال، و يستلزم أيضاً دخول المهيّة في حقيقة الواجب، وقد مرّ بطلانه في الفصل السابق. مضافاً إلى أنّه يُنقل الكلام حينئذ إلى الممكن الذي يشكّل جزءاً للواجب و يتساءل: هل هو معلول للواجب المتشكّل منه ومن غيره، أو معلول لغير هذا الواجب، واوله لث لهما لاحتياج الممكن أيّاً ماكان إلى علّة. فلو فرض معلولاً لهذا الواجب استلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، ولو فرض معلولاً لواجب آخر بالمباشرة أو بالتوسيط استلزم كون الواجب معلولاً لغيره، وهو مناقض لوجوب وجوده.

٤١٢_ قوله «لوكان للواجب جزء مقداري...»

هذا البرهان هو الذي أقيم على نني الأجزاء بالقوة —وهي الأجزاء المقدارية — عن الواجب تعالى ، وحاصله أنّ معنى كون موجود ذا أجزاء مقدارية هو إمكان انقسامه إلى أجزاء بالفعل ولو في نظر العقل، فتلك الأجزاء إمّا أن تكون على فرض تحقّقها بالفعل ممكنةً وإمّا أن تكون واجبة، وعلى الأول يلزم كون الأجزاء المقدارية مغايرة الحقيقة للكل ، وهو محال، وعلى الثاني يلزم كون الأجزاء الواجبة موجودة بالقوة، والوجود بالقوة ينافي وجوب وجودها. ويرد على الفرضين جميعاً أنها يستلزمان إمكان زوال الواجب بانقسامه إلى الأجزاء، وهويناقض وجوب وجوده، فليُجعلهذا برهاناً آخر.

٤١٣ ــ قوله «ثمّ إنّ من التركّب...»

وههنا يعالج مسألة البساطة بمعناها الأدق، وهو كون الوجود بحيث لاينتزع عنه مفهوم عدمي يحكي عن أي قصور و نقص ومحدودية فيه. ويمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أنّ المهيّة إنمّا تحكي عن حدود الوجود، فكلّ ذي مهيّة فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات، فنني المهيّة عن الواجب يُنتج نني أيّ حدّ ونقص عنه، فيثبت صرافة وجوده ولا تناهيه المطلق. وقوله «من السلوب» بيان للموصول في قوله «مايتصف» والمراد أنّ من المركّب ما يحصل من تشافع الجهات الوجوديّة والعدميّة، لامن خصوص الأعدام والسلوب. فاتصاف موجود بوصف سلبيّ إذا كان راجعاً إلى سلب الكمال هو نوع من التركّب، و ينحل بتحليل العقل ذلك الموجود الناقص إلى حيثيّة وجوديّة وأخرى عدميّة.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠١.

٤١٤ قوله «بيان ذلك ...»

هذا البيان يهدف إلى إثبات أنّ كلّ هو ية يسلب عنها كمال وجودي فهومركب نوعاً من التركيب الدقيق العقليّ، ثمّ يستنتج منه أنّ كلّ ماهو بسيط الحقيقة فلايسلب عنه شي من الكمالات الوجوديّة. فإذا ثبت بساطة وجود الواجب تعالى على الإطلاق من طريق نني المهيّة عنه كما أشرنا إليه آنفاً يجعل ذلك صغرى لتلك الكبرى الكلية، ويستنتج أنّ الواجب لايكون فاقداً لأيّ كمال وجوديّ.

لكّن الأستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ عمد إلى إثبات كلّ الكمالات له من طريق أنّ كلّ كمال وجوديّ للممكنات فهو فائض عن عللها، وتنتهي سلسلة العلل إلى الواجب بالذات، فهو واجد لجميع كمالاتها على وجه أشرف وأعلى، لاستحالة كون معطي الشيّ فاقداً له، ثمّ استنتج أنّه بسيط الحقيقة.

لكن غاية مايثبت بهذا البيان أنّ له تعالى كلّ الكمالات الحاصلة للممكنات على وجه أتمّ وأعلى، لا أنّ له كلّ كمال مفروض. وبعبارة أخرى لاينا في هذا البرهان فقد الواجب لكمال لم تحصل ولن تحصل مرتبة منه للممكنات أيضاً، فتأمّل.

٤١٥ ــ قوله «فإن قيل: لازم ما تقدّم...»

هذا الإشكال إنها نشأمن قولهم «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمام الأشياء» فتُوهم أنّ لازمه جواز حمله على كلّ الأشياء وبالعكس، لكن قدظهر من البيان السابق أنّ معنى ذلك الكلام هو أنّ له كمالات الأشياء على وجه أتمّ مما هو موجود في الأشياء ولا يجوز حمل شئي من الأشياء ولا مجموعها على الله تعالى ولا بالعكس، أمّا مهيّات الأشياء فواضح، لعدم تطرّق المهيّة والمعاني الماهويّة إلى ذاته سبحانه، وأمّا وجوداتها الحاصة فلو وقع حمل بينها وبين الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدميّة أيضاً. فالحمل في ذلك العنوان ليس ممّا يتعارف في المحاورات، بل هو من قبيل حل الحقيقة والرقيقة، وقدمر تحت الرقم(٢١٥) أنّ مرجعه إلى حمل «ذي هو» فيكون المعنى أنّ بسيط الحقيقة واجد لجميع الكمالات الوجوديّة على وجه أشرف وأعلى ممّا يوجد في الممكنات.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١١٠ - ١١٨.

الفصل الخامس

٢١٦ ـ قوله «في توحيد الواجب لذاته...»

ربا يظهر من بعض كلمات الشيخ وغيره أنّه إذا ثبت أنّ الواجب تعالى هو نفس الوجود المتشخّص بذاته وأنّه لامهيّة له ثبت وحدته أيضاً، لأنّ الكثرة إنمّا تتصوّر في أفراد مهيّة كلّية غير متشخّصة بذاتها، فيتشخّص كلّ فرد منها بعوارض مشخّصه تخصّه، وحيث إنّ الواجب تعالى ليس إلا وجوداً بحتاً بسيطاً متشخّصاً بذاته لابعوارض مشخّصة، فلايتصوّر تعدّده. ويمكن المناقشة فيه بمنع انحصار الكثرة في تعدّد أفراد المهيّة، فلأحدأن يفرض واجبين يكون كلّ واحد منها نفس الوجود المتشخّص بالذات بلاجامع ماهوي بينها، كما نبّه عليه صدرالمتألهين المنها.

١٧٤ - قوله «قدتبيّن في الفصول السابقة...»

هذا البرهان يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما وهي الصغرى أنّ الواجب تعالى وجودٌ صِرك، وثانيتها وهي الكبرى أنّ كلّ ماهو صرف فلايقبل التكرّر والتكثّر، فينتج أنّ الواجب واحد لايمكن تعدّده. ولابد من توضيح لتينك المقدّمتين، فنقول:

الصِرفــــ وهو الخالص المحضــــ قديقع نَعتاً للمهيَّة، و يرادبه المهيَّة المطلقة، ومعناه

١-- راجع التعليقات: ص ٦٦، والفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠٦، و ص ٥٧٠، وراجع التلويحات: ص ٣٦، والقبسات: ص ٧٦.

٣ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٩.

أنّ كلّ مهيّة إذا جُرّدتْ عن جيع العوارض المشخّصة فهي أمر وحدانيّ. و هذه الوحدة هي الوحدة النوعيّة في الأنواع والوحدة الجنسيّة في الأجناس، ولا تتصف بها إلاّ المهيّة المطلقة في وعاء الذهن بما أنّها مفهوم، لا بما أنّ لها وجوداً ذهنيّاً، فإنّ وجودها الذهنيّ يتكثّر تتكثّر التصوّرات والأذهان، كما أنّ الكلّى الطبيعيّ، وهي المهيّة المطلقة من قيد الإطلاق أيضاً يتكثّر تتكثّر الأفراد الخارجيّة لصدقها على المهيّة المخلوطة. وبالجملة فهذه الصرافة المفهوميّة لا تمتّ إلى صرافة وجود الواجب بصلة أصلاً، فلا تغفل.

وقديقع الصِرف نعتاً للوجود، و هذا على ضربين: فقد يراد به قصر النظر على الوجود العيني لموجودما بلا التفات إلى خصوصياته وحدوده و نقائصه مما يصير منشأ لانتزاع المهيات و سائر المفاهيم، كما في توجه النفس إلى وجودها العيني المشهود لها حضوراً من غير أن تلاحظ خصوصياته من العلية والمعلولية و غيرها و من غير أن تلاحظ حدودها التي هي منشأ انتزاع مهية النفس. فهذا المعنى من الصرف يتصف به كل وجود عيني، ويوصف بأنه لايتكرر بالمعنى الذي مر في الفصل الخامس من المرحلة الأولى و يرجع إلى نني تماثل الوجودين من جميع الجهات. و هذا المعنى أيضاً غير مراد ههنا، لأنّ غاية ما يستفاد منه أنه إذا فرض واجبان كان لكل منها جهة امتياز تخصه، و هذا هوالذي يفيد للبرهان الآتى، دون هذا البرهان.

وقد يراد بصرافة الوجود كونه بحيث لايمكن انتزاع مفهوم ماهوي و عدمي منه، و يساوق بساطة الحقيقة واللاتناهي المطلق على مامر ذكره في آخر الفصل السابق، وهوالذي يفيد في هذاالبرهان، و عليه يحمل كلام شيخ الإشراق حيث قال «صِرف الوجود الذي لا أتم منه كلّما فرضته فإذا نظرت فهو هو، إذلاميز في صِرف الشيء ا».

و أمّا الكبرى فإن أريد بكلّيتها مايشمل صرافة الهيّة وصرافة الوجود بالمعنى الأوّل كان معناها جمّع حقايق مختلفة في لفظ مشترك ، فإنّ إطلاق الصِرف على المعاني المذكورة أشبه بإطلاق المشترك اللفظيّ على معانيه، كما أنّ نني التكرّر و التكثّر في كلّ مورد يعطي معنى خاصاً بذلك المورد. و إن أريدبها صرافة الوجود بالمعنى الثاني كانت منحصرة في مصداق واحد هو ذات الواجب تبارك و تعالى، فالكليّة إنّا هي باعتبار فرض مصاديق متعدّدة، كما يقال انّ النسبة بين كلّ واجبين مفروضين هي الإمكان بالقياس. وكيف كان فالذي يفيد في هذا البرهان هو أنّ الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه والذي

١ - راجع التلويحات: ص ٣٥.

يلازم اللاتناهي المطلق واحد بالوحدة الحقة الحقيقيّة، وليست قابلة للتكثّر و التكرّر بوجه . وقد تبيّنت هذه المقدّمة في آخر الفصل السابق.

لايقال: لازم هذا البرهان أن لايتحقّق وجود لأيّ شيء آخر ولوكان مخلوقاً له تعالى، لأنّ فرض أيّ وجود مبائن له يعني خلوَّ الأوّل عنه، و يستلزم ذلك تناهيه وشوبه بمعنى عدميّ لأجل فقدانه للوجود الثاني.

فَإِنّه يقال: الذي ينافي صرافته ولا تناهيه هو أن يفرض وجود مستقل في عرضه، بأن يفرض واجب آخر، و أمّا فرض وجود رابط في طوله فلاينافي صرافته و وجدانه لكل كمال وجودي، فإنّ الوجود الإمكاني هوعين الفقر والربط والتعلّق، ولا استقلال له حتى يعدّ ثانياً للواجب تعالى، وهو سبحانه واجد بوجوده البسيط الأحدي كلَّ كمال مفروض على وجه أتم وأعلى.

118 — قوله «وأورد عليه الشبهة...»

قال شيخ الإشراق بعد ما استدل للتوحيد بما يبتني على نني المهية عن الواجب تعالى: «وأمّا الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود... فإنّما يتقرّر إذا بُيّن أنّ الوجود لايصح أن يكون اعتبارياً لواجب الوجود ولا زائداً على المهيّة، و إن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود وهو اعتباري لاوجود له في الأعيان، فليس ممّا يحتاج إلى علّة ٢». وقال أيضاً بصدد المناقشة في برهان آخر: «يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباري، و لكلّ واحد منها ذات وحدانية إلى أن قال بل إنّما يتأتّى إذا بُيّن أنّ الوجود في واجب الوجود خاصةً ليس باعتباري و إن وُضع اعتبارياً في غيره، و أنّ ماهيّته عين الوجود "».

وقد أكد صدرالمتألّهين على أنّ براهين التوحيد إنّها تتمّ على القول بأصالة الوجود و نني المهيّة عن الواجب تعالى، و أنّ هذه الشبهة شديدة الورود على القول بأصالة المهيّة مطلقاً ٤. وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ما حاصله أنّ الشبهة المذكورة تردعلى القول بكون الوجودات حقايق متباينةً أيضاً، لتجويزهم انتزاعَ مفهوم واحد عن

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٥- ١٣٧، و راجع الرقم (٦٦) من هذه التعليقة.

٢ - راجع المطارحات: ص ٣٩٣.

٣- راجع المطارحات: ص ٣٩٥.

٤ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣١، وج ٦، ص ٥٨ - ٦٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٣.

حقايق متباينةٍ، فلا يمكنهم دفع هذا الشبهة ١.

لكن يمكن أن يقال بأنّ القول بنني المهيّة عن الواجب تعالى يكني لدفع الشبهة و إن قيل باعتباريّة الوجود في الممكنات ويبقى جواب السؤال عن هذا التفصيل على ذمّتهم. و كذا يمكن دفعها على القول بتباين ذوات المهيّات في الوجود مع القول بنني المهيّة عن الواجب تعالى. وقدمرٌ تحت الرقم (٢٩،٢٨) أنّ التشكيك الحاصي في الوجود يختص بما بين العلل و معاليلها دون المعاليل الواقعة في مرتبة واحدة.

و كيف كان فقد قال صدر المتألهين في دفع الشبهة ما هذا لفظه: «وجه الاندفاع أنّ مفهوم واجب الوجود لايخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منها من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، أيّه حيثيّة كانت، أومع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشقين مستحيلان. أمّا الثاني فلمامر أنّ كلّ مالم يكن ذاته مجرّة حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتمام فهو ممكن في حدّ ذاته، ناقص في حريم نفسه. و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق مل مفهوم واحدومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة و أيّة جهة أخرى كانت لايمكن أن يكون حقايق مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غير مشتركة في ذاتيّ أصلاً أ». وقال في موضع حقايق مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غير مشتركة في ذاتيّ أصلاً أ». وقال في موضع أخر «لوكان في الوجود واجبان لذاتيها كان الوجود الانتزاعيّ مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلابد من مسلّم عندالخصم، وكان ما بإزائه من الوجود الحقيقيّ مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلابد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات، إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات، إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذات كلّ منها بسيطة، والتركيب ينا في الوجوب كما علم "».

٤١٩ ــ قوله «لوتعدد الواجب بالذات...»

حاصله أنّه لوفرض واحبان كان لكلّ منها ما ليس للآخر من الكمال الوجودي، لكنّ الواجب صِرفٌ بسيطٌ لايفقد أى كمال، فليس إلاّ واحداً. فهذا البرهان يرجع إلى البرهان الأوّل، والفرق بينها هوالفرق بين البيان المستقيم والحلفيّ.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٥٨ و ٥٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٣.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٠.

٠٢٠ قوله «برهان آخر ذكره الفارابي...»

ونقله عنه في الأسفار ثمّ قال «هذا مجملٌ تفصيلُه ماسبق من البيان».

والظاهر إنه إشارة إلى البرهان المذكور قبله: «لو تعدّد الواجب فإمّا أن يتحد المهيّة في ذلك المتعدّد أو تختلف، وعلى الأوّل لايكون حملها على كثير بن لذاتها، و إلّا لما كانت مهيّتها بواحدة، فيلزم تحقّق الكثير بدون الواحد. وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضاً لهما، وكلُّ عارض معلول إمّا لمعروضه فقط أو بمداخلة غيره، والقسمان باطلان: أمّا الأوّل فلاستيجاب كونه علّة نفسه وأمّا الثاني فأفحش "». ولاريب أنّ المراد بالمهيّة ههنا هو «ما به الشيء هو هو» فلاينافي نني المهيّة بمعنى «مايقال في جواب ماهو» عنه تعالى.

وللشيخ عبارات في التعليقات قريبة منها، كقوله «لايصح في واجب الوجود الاثنينية، فإنّه لاينقسم، لأنّ المعنى الأحديّ الذات لاينقسم بذاته، فإن انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود فإمّا أن يكون واجباً فيه أوممكناً أن ينقسم، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود، فإنّه غير واجب فيه أن ينقسم لأنّه بذاته واجب ولا علّة له في وجوده، فهو أحديّ الذات، والإمكان منه أبعد "». ولعلّ التعبير بالانقسام بدلاً عن التعدّد والتكثّر - كما عبر به الفارابيّ أيضاً - هولا جل الإشارة إلى حقيقته العينية دون مفهوم الواجب.

وقال في موضع آخر: «فإن تكثّر واجب الوجود وكان تكثّره بذاته لم يكن واحد أصلاً ولم تكن كثرة أيضاً، فيبطل أن يوجد الواحد من واجب الوجود، فإذن لا يتكثّر معنى واجب الوجود شخصه في ذاته لا يتشخّص بغير ذاته ٣)».

وقال أيضاً: «لايصح في واجب الوجود أن يتكثّر لا في معناه ولا في تشخّصه، والشيء إذا تكثّر فإمّا أن يتكثّر في معناه، وكلّ معنى فإنّه في ذاته واحد لايتكثّر في حقيقته، و إمّا في تشخّصه، فإنّ شخص واجب الوجود أنّه هو، فتشخّصه و «أنّه هو» واحد، وهو نفس ذاته و حقيقته ».

و أحسن كلماته في هذا الباب هو قوله «إن كان واجب الوجود اثنين، فكلّ واحد

١ -- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٢- ٦٣، والمقاومات: ص ١٨٨ - ١٨٩.

٢ - راجع التعليقات: ص ٣٧.

٣- راجع التعليقات: ص ١٨٤.

٤ - نفس المصدر: ص ٦١.

منهما إمّا أن يكون وجوب الوجود وهو يته شيئاً واحداً فيكون كلَّ ماهو واجب الوجود هو بعينه، و إن كان وجوب الوجود غير هو يته لكنه يختص به و يقارنه، فاختصاصه به إمّا لذاته أولعلّة، فإن كان لذاته ولأنّه واجب الوجود كان كلّ ماهو واجب الوجود هو بعينه، و إن كان لسبب كان معلولاً \".

١- راجع التعليقات: ص١٨٤، وراجع الصفحة ١٨٦ و ص ١٨٣ أيضاً، وراجع النمط الرابع من الإشارات،
 والقبسات: ص ٧٦ - ٧٧، والنجاة: ص ٢٢٩ - ٣٣٠، وراجع الفصل السابع من المقالة الأولى
 والفصل الحامس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

الفصل السادس

٤٢١ — قوله «في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته...»

هذا الفصل يحاذي ما عقده في الأسفار بهذا العنوان «في أنّ واجب الوجود لاشريك له في الإلهيّة و أنّ إله العالم واحدً¹» و قال في وجه إفراده بالذكر: «إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لايوجب في أوّل النظر كون الإله واحداً». و لعلّ النكتة في الإتيان بالربوبيّة والربّ— بدلاً عن الإلهيّة والإله— أنّ الأصل في معنى الإله هوالمعبود، والمراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق والتدبير، فكان الأنسب به مفهوم الربوبيّة.

ثم إنّه ذكر بياناً مبنيّاً على وحدة الواجب في وجوب الوجود، حاصله أنّه لمّا ثبت وحدة الواجب بالذات و كون ماسواه ممكناً بالذات ثبت استناد ماسواه إليه، لاحتياج الممكنات إلى الواجب بالذات بلاواسطة أومع الواسطة، فالكلّ من عنداللّه ،

و ذكر برهاناً آخر مبتنياً على وحدة العالم و نسبه إلى أرسطو، و حاصله أنّ العالم الجسماني واحد وحدة شخصية متلازمة الأجزاء، و كلّ ما كان كذلك كان له علّة واحدة.و أمّا العقول فهي علل متوسّطة لهذا العالم، وأمّا النفوس فهي صور مدبّرة للأبدان، فجميع ماسواه يستند إليه، وهوالمطلوب ". وقد بسط القول في إثبات وحدة العالم على ماهو المأثور من المتقدّمن وفيه مواقع للنظر.

٩- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٢.

٣ - نفس المصدر: ص ٩٣ - ٩٤، وراجع المبدء والمعاد: ص ٥٥.

٣-ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤- ١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٨- ٦٤.

٤ – راجع النجاة: ص ١٣٦ – ١٣٨.

ثم إنه حاول تطبيق مفاد الآية الكريمة «لوكان فيها آلهة إلا الله لفسدتاً الله على هذا البرهان قائلاً «ولا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأساً. و وجه الدلالة ان المراد أنه لوتعدد الإله (تعالى عن ذلك) لزم أن يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدداً، واللازم باطل كمامر، فالملزوم مثله، كما وضح من قوله «إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض "».

وجدير بالذكر أنّ وحدة العالم قد يرادبها الوحدة الاتصالية، وهي التي تلوح من كلام المعلّم الأوّل، و قد يرادبها أنّ للعالم صورةً طبيعيّةً شخصيّة، وهو الذي يظهر من بعض ما نُقل عنه في غير هذا الموضع ، وقد يرادبها أنّ له نفساً مدبّرةً تسمّى بالنفس الكلّية، فيصير العالم مع تلك النفس أكبر مَوجود حيّ، و يعبّر العرفاء، عنه بالإنسان الكبير، كما أنّهم قديعبّرون به عن كلّ ماسوى الله أ، وقد يرادبها وحدة النظام بالنظر إلى ما لأجزائها من الفعل والتأثير في بعضها والانفعال والتأثير عن بعضها، و هوالذي يظهر من كلام بهمنيار ، وقد ركّز عليه الأستاذ — قدّس سرّه الشريف في بيانه في هذا الفصل.

أمّا الوجه الأوّل فقد تصدى المعلّم الأوّل لإثباته من طريق نني الخلائ على ما حكي عنه ، وأمّا الوجهان المتوسّطان فلم يقم عليها برهان في ما نعلم، وما ذُكر لهما من بيان فهوأشبه بالخطابة. و أمّا الوجه الأخير فستند إلى التجارب الحسّية، لكته لايكني دليلاً على الوحدة الشخصية الحقيقية للعالم حتى تصدق عليه الكبرى القائلة «المعلول الواحد الشخصي لايصدر إلا عن علّة واحدة بالشخص»، ولعلّه لأجل ذلك عدل الأستاذ قدس سرّه عن هذا البرهان إلى ما يأتى بيانه.

وأمًا الآيات الكريمة فالظاهر عدم انطباق مفادها على هذالبرهان، و تفسيرالفساد بالانتفاء و عدم التحقّق رأساً مشكل جدّاً، خاصّةً بالنظر إلى قوله تعالى «فيهما» فتأمّل.

١ - الأنبياء: الآية ٢٢.

⁻ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٩، والآية هي ٩١ من سورة «المؤمنون».

٣- راجع الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيّات الشفاء، والأسفار: ج ٧، ص ١١٣، والقبسات:
 ص ٤١٥.

٤ - راجع القبسات: ص ٣٤٠، و ص ٤١٣ - ٤١٤، و ص ٤٢٥، و ص ٤٦٠، و راجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٤٩.

٧- راجع التحصيل: ص ٦٥٦.

ولعلّ ما سيأتى من البيان هوالأوفق بمفادها، فانتظر.

٤٢٢ - قوله « الفحص البالغ...»

هذاالبيان يتشكّل من ثلاث مقدّمات: هي وحدة نظام العالم الجسمانيّ، و معلوليّته لنظام عقليّ، و معلوليّته لنظام عقليّ، و معلوليّة ذلك لنظام ربّانيّ، فينتج أنّ هذاالعالم مخلوق مدبَّر للواجب تعالى بوساطة العالم العقليّ، فهو ربّ العالمين. ولك أن تعتبر له مقدّمة رابعة هي أنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

أمّا المقدّمة الأولى فتتبيّن بارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، فإنّ الأجزاء الحاليّة ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث من حيث إنّها تشكّل موادّها و تهيّئ الأرضيّة لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء السابقة. والأجزاء المتزامنة يرتبط بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثّر والفعل والانفعال ممّا يؤدّي إلى نمو بعضها وذبول بعضها الاخر إلى غير ذلك. فماء البحر مثلاً يتسخّن بضوء الشمس فيتبخّر و يصعد إلى الجوسحاباً، ثمّ يتبدّل بتأثير العوامل الجوّيّة إلى المطرفينزل على سطح الأرض فينمو به النبات، فيأكله الحيوان، كما أنّ الإنسان يتغذّى به و بلحم الحيوان. فلكلّ جزء من أجزاء العالم ارتباط عرضيّ بالأجزاء المتزامنة وارتباط طوليّ زماناً بالأجزاء السابقة واللاحقة، ممّا يجعل الكلّ منتظماً بنظام واحد شامل، فيحتاج بعضها إلى بعض في حدوثه و بقائه ونشوئه وتحوّله.

أمّا المقدّمة الثانية فتنحل إلى أمور: أحدها وجود العالم العقليّ، وهوالذي أشير إليه في مامضى و سيأتي تفصيل القول فيه. وثالثها وحدته، و يعلم من وحدة النظام الناشىء منه، فإنّ مثل هذا النظام الواحد الجاري في العالم الجسمانيّ لا يمكن أن يصدر عن فواعل متعدّدة، لأنّ فرض علل كثيرة لها يعني أنّ كلّ واحد منها يستقلّ بإيجاد قسم من هذا العالم و تدبيره بلاحاجة إلى أمر آخر، ممّا يؤدي إلى انعزال أجزاء العالم بعضها عن بعض، وقد تبيّن خلافه. و ثانيها عليته للعالم الجسمانيّ، و يعلم من وقوعه في مرتبة عليا من مراتب الوجود بالنسبة إلى العالم الجسمانيّ واشتماله على كمالات هذا العالم بنحو أتمة.

وأمّا المقدّمة الثالثة فتنحلّ أيضاً إلى ثلاثة أمور: أحدها وجود الواجب تعالى، وثانيها وحدته، وقد تبيّنا في سالف الفصول. وثالثها علّيته للعالم العقليّ، ويتبيّن بمثل ماتبيّن به علّية العالم العقليّ للعالم الجسمانيّ. و أمّا اعتبار النظام في العالم العقليّ و في علم

الواجب تبارك و تعالى فبالنظر إلى اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمالات مادونها بوجه أتم و أعلى، وأصل الاصطلاح للمشائين حيث اعتبروا وجود الصور في العالم العقليّ و في علم البارئ سجانه، فافهم.

فَبَهذه المقدّمات يتبيّن أنّ الواجب بالذات الواحد في وجوب وجوده علّةٌ للعالم العقليّ الذي هو علّة للعالم العقليّ الذي هو علّة للعالم الجسمانيّ، فتنضمّ إليه المقدّمة الأخيرة، فيستنتج أنّه علّة لما سواه بلاواسطة أومع الواسطة، ويثبت وحدته في الربوبيّة.

و يمكن الاستغناء عن المقدّمة الثانية بأن يقال: للعالم الجسمانيّ نظام واحد، و مثل هذا النظام لايمكن أن يستند إلاّ إلى علّة مفيضة واحدة، استناداً مباشراً أوغيرَ مباشر، وليست إلاّ الواجب بالذات. و هذا البيان يتفق مع القول بالعقول العرّضيّة أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذاالبيان لايحتاج إلى سبق إثبات وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً، لأنّ المطلوب هو وحدة الربّ لهذا العالم، وهويتم بهذاالبيان ولو فرض وجود واجب آخر غير فاعل لشيء أصلاً. ثمّ تنضم إليه مقدّمة أخرى هي أنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فيبطل فرض واجب يمكنه إيجاد العالم وقد عظل فعله، فيثبت وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً.

و لعلّ مفاد الآية السابقة الذكر أشدُّ انطباقاً على هذاالبيان، و تقريره أنّ قوام هذا العالم هو بارتباط أجزائه بعضها ببعض، و فرض علل متعددة و أرباب متفرّقين له يستلزم انعزال أجزائه بعضها عن بعض، لقيام كلّ جزء منه حينئذ بعلّته بلاواسطة أو بوساطة معلولاتها، فينعزل عن غيرها و عن معلولات غيرها، وهويؤدّي إلى فساد هذاالنظام.

٤٢٣ ـ قوله «على أنّه لو فرُض...»

هذا بيان آخر لإثبات التوحيد في الربوبية، ويبتني على ثلاث مقدمات: هي أنّ تعدُّد الآلهة يتوقِّف على تميّز كلّ واحد منها بكمال وجوديّ خاص به، و أنّ اختصاص كلّ منها بخاصة وجوديّة يؤدّي إلى اختلاف في أفعالها لضرورة المسانخة بين العلّة والمعلول، و أنّ ذلك يوجب عدم تلاؤم أجزاء العالم بل تدافعَها و فسادَها.

و يلاحظ عليه أنّه إن أريد بتميّزكل واحد من الآلهة المفروضين بكمال وجوديّ خاصّ مايوجب اختلاف سنخ الكمال فيها فالمقدّمة الأولى ممنوعة، لأنّه يكني في حصول التميّز اختلافُها في التشخّص من غير اختلاف في السنخ والنوع، و إن أريد به ما يشمل احتلاف الأشخاص مع وحدة نوع الكمال فالمقدّمة الثانية ممنوعة، لجواز أن يكونوا جميعاً

من سنخ واحد، فلا تتدافع أفعالها.

و يمكن الدفاع عنه بأن الكلام في تعدد موجودين مجردين، و قدمر في آخر المرحلة الخامسة أنّ كلّ مجرد ينحصر في فرد واحد، ففرض تعدد الآلهة إنّها يتمشى مع فرض الاختلاف النوعي بينها. لكن قد عرفت المناقشة فيه تحت الرقم (١٠٨) ولو كان ذلك أصلاً عقّقاً لكان الأولى الاستناد إليه رأساً في إثبات التوحيد، فتأمّل.

و يمكن المناقشة في المقدّمة الثالثة أيضاً بأنّ التدافع إنّها يتصوّر في ما إذاقام الجميع بتدبير شيء واحد، وأمّا إذا استقل كلّ منها بتدبير جزء خاصّ من العالم فلا يحصل تدافع. نعم، هذاالفرض لايلائم ارتباط أجزاء العالم و تلازمها، فليؤخذ المقدّمة الأولى من مقدّمات البرهان السابق كمقدّمة رابعة في هذه الحجّة.

٤٢٤ – قوله «فإن قيل ...»

حاصل هذا الإشكال أنّ التدافع في التدبير إنّها يلزم إذا لم يتوافقوا على مخطط واحد، لكنّ الحكمة تقتضي التوافق على ما يصلح لبقاء العالم، فما المانع من أن تكون هناك آلهة متوافقون على النظام الجاري في العالم بقيام كلّ واحد منهم بتدبير جزء منه؟

وقد يجاب عنه بأنّ هذا لايلائم وجوبهم بالذات، لأنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فلايصح فرض تعطيل بعض أفعاله لأجل الآخرين.

وللمستشكل أن يقول: لانفرض وجوب الأرباب بالذات، بل نفرض أنهم مخلوقون للواجب بالذات، لكن يخلق كلُّ واحد منهم جزءاً من العالم ويقوم بتدبيره، إلا أنه تتلاءم تلك الأفعال بحيث يحصل منها هذا النظام. وخلقهم على هذا النمط هو مقتضى حكمة الواجب بالذات.

لكن مآل ذلك إلى أنهم لايكونون أرباباً مستقلين في أفعالهم، و إنّها هم وسائط في الإيجاد و مدبرون للعالم من قبل الواجب بالذات وعلى ما أعطاهم من العلم والقدرة لذلك و تسميتهم بالربّ ليس يعني ما يوجب إشراكهم في ربوبيّة الواجب، لعدم استقلالهم في أفعالهم، بل هم المدبرون بإذنه. ولا سبيل إلى نني مثل هؤلاء المدبرين، بل هناك ما يدل على وجودهم من النصوص الدينيّة، مثل ما يدل على وجود ملائكة موكّلين بالتصوير والتدبير و تقسيم الأرزاق و توفّي النفوس إلى غير ذلك . والذي يوجب الشرك هوالقول باستقلالهم في هذه الأفعال و عدم استنادهم إلى إذن الله تكويناً كما يقول المشركون، سبحانه و تعالى عمّا يصفون.

و أمّا ما أجاب به الأستاذ – قدّس سرّه الشريف – فحاصله أنّ وجود هؤلاء الأرباب المفروضين إمّا أن يكون مجرّداً تامّاً فيلزم أن يكون علمهم حضورياً وفاعليتهم بالرضا و نحوه لابالقصد والتروّي، فلايصح فرض تشاورهم و توافقهم على عمل، ولاالكف عمّا يقتضيه كمالهم و علمُهم لأجل التوافق مع الآخرين؛ و إمّا أن يكون وجودهم متعلّقاً بالمادة و يكون علمهم حصوليًا فمثل هذا العلم لابد و أن ينتهي إلى الموجودات الحارجيّة مباشرةً أومع الواسطة، و يكون حصوله تابعاً لوجود المعلوم متأخراً عنه، لاسابقاً عليه مؤثّراً فيه.

الفصلالسابع

٤٢٥ - قوله «في أنّ الواجب بالذات لامشارك له...»

هذاالفصل أيضاً يحاذي ما ذكره صدرالمتألهين، وقد أضاف الأستاذ – قدّس سرة – قيد «من حيث المصداق» في عنوان الفصل، لأنّ بعض المفاهيم و إن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة و غيرها إلّا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب كها سيأتي البحث عنه، مضافاً إلى أنّ ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم و أشباهها من المفاهيم الوجوديّة هوالمرتبة الغير المتناهية في الشدّة والتي لايخالطها نقص ولاعدم بخلاف الممكنات. فهذا الفصل كأنّه تفصيل لما أجل في قوله تعالى «ليس كمثله شيءا» و إن كان العنوان لا يخلو عن إبهام.

وجدير بالذكر أنّ صدرالمتألّهين أكّد في هذاالفصل على نني أيّ مناسبة بين الواجب والممكنات كالحلول والاتّحاد و نسبة النفس إلى البدن و نحوها ممّا وقع في بعض كلمات الصوفيّة ٢.

١ ــ سورة الشورى: الآية ١١.

٧ – راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٧ – ١٠٩، والمبدء والمعاد: ص ٦٤ – ٦٦,

الفصل الثامن

٤٢٦ - قوله «في صفات الواجب...»

تنقسم المفاهيم إلى ثبوتية و سلبية، والمفاهيم الثبوتية قدتكون حاكيةً عن الوجودات المكتنفة بالأعدام من حيث إنها مكتنفة بها بحيث اذا جُرَدتْ عن جهات النقص تبذلت إلى مفاهيم أخرى كمفهوم الجسم ومايشابهه من المفاهيم الماهوية، و كمفهوم القوة والاستعداد ومايضاهيه من المعقولات الثانية. و مثل هذه الصفات والمفاهيم لا تقصف به ذاته المتعالية، لاستلزامها النقص والمحدودية فيه سبحانه. وقد تكون حاكيةً عن الجهات الوجودية مطلقاً سواءً كانت مكتنفة بالأعدام أولم تكن، فإنها وإن انتزعتُ لأول مرة عن الوجودات الفاقرة إلا أنه يصح تجريدها من الجهات الماهوية والعدمية من غيرأن تتبذل الوجودات الفاقرة إلا أنه يصح تجريدها من الجهات الماهوية والعدمية من غيرأن تتبذل إلى مفاهيم أخرى. وهذه المفاهيم هي التي تشكّل الصفات الثبوتية للواجب تعالى كالعلم والقدرة والحياة، بل الجمال والحبّ والبهجة و غيرها الم وقد مر في الفصل السابق أن مصداق هذه المفاهيم في الواجب يختلف عن المصاديق المكنة.

و أمّا المفهوم السلبيّ فقد يكون سلباً محضاً كمفهوم العدم المطلق، ولاسبيل له إلى ساحة قدسه، وقديكون سلباً إضافياً، فالمضاف إليه السلبُ قديكون أمراً وجودياً مشترطاً بحدود عدميّة كالجسم والمكان والزمان فيتصف الواجب تعالى بسلوبها، لرجوع ذلك إلى سلب الحدود العدميّة، فيؤول إلى الإثبات. وقديكون المضاف إليه السلبُ أمراً وجوديّاً غير مشترط بحدود عدميّة كسلب العلم (= الجهل) و سلب القدرة (= العجز) فلايتصف الواجب تعالى بمثل هذه السلوب، لاستلزامه سلب كمال وجوديّ عنه وقد تحقق بطلانه،

١- راجع المبدء والمعاد: ص ١٤٨ - ١٦٠، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٩٤.

ولإدائه إلى التناقض، لا تصافه عقابلاتها.

٤٢٧ - قوله «والصفات الثبوتيّه تنقسم...»

ذكر صدرالمتألّهين أنّ الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى حقيقيّة كالعلم والحياة، وإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة والتقدّم والعلّية وظاهر كلامه خاصةً بالنظر إلى ما مثل به للصفات الإضافيّه أنّ المراد بها هي المفاهيم المنتزعة عن مقايسة الذات إلى شيء آخرو ينحصر ذلك الشيء في أفعاله و مخلوقاته في فتنطبق على الصفات الفعليّة. و أمّا جعل العالميّة والقادريّة إضافيّة و جعل الحالق والرازق حقيقيّة ذات إضافة فيمكن توجيه بأنّ المراد بالعالميّة والقادريّة نفس الإضافة، و بالحالق والرازق هوالمضاف. لكن لا أرى فائدة في هذاالتقسيم، فليتأمّل.

١١٩ – ١١٨ – ١١٩ .

الفصل التاسع

٨٢٨ - قوله «فالذات نائبة مناب الصفات»

المراد أنّ خصوصيّات أفعالنا الكماليّة مستندة الله صفاتنا التي هي غير ذواتنا، و هذه الخصوصيّات الكماليّة موجودة في أفعال الواجب تعالى بنحو أتمّ، من غير وجود صفات له، بل يكون ذاته بحيث تصدر عنها الأفعال الحكيمة من غير حاجة إلى صفات توجب فالذات نائبة عن الصفات.

و هذاالقول أقرب الأقوال إلى قول الحكماء. و ربمايتمسك لتأييده بكلام مولانا أميرا لمؤمنين صلوات الله عليه «وكمال توحيده نني الصفات عنه» وقد تصدى صدرالمتألّهين لتفسير هذاالكلام بماينطبق على القول الحق".

٤٢٩ – قوله «و بهذا يبطل...»

و يرد عليه أيضاً أنّ نني أحدالمتقابلين هو في قوّة إثبات الآخر إذالم يكن واسطة بينها، فلا معنى لنني الجهل والعجز مع عدم إثبات العلم والقدرة، و يؤدّي ذلك إلى التناقض. مضافاً إلى أنّ هذه المفاهيم العدميّة إنّها تحصل من إضافة العدم إلى ملكاتها، فما لم تتصوّر تلك الملكات لم تنتزع هذه المفاهيم، ومالم تثبت تلك الملكات للموضوع لم يصحّ سلب أعدامها عنه.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٣٦- ١٤٥.

الفصل العاشر

٤٣٠ ــ قوله «في الصفات الفعليّة...» الصفات الفعليّة عن إضافة الذات إلى أفعالها. و تلك

المفاهيم تكون ذات طرفين: يقع أحدهما على الواجب، والآخر على مخلوقاته، كالخالق والرازق و غيرهما، فلاتحكي عن حقايق عينية زائدة على الوجود الوجوبي و ماهو طرف له من الوجودات الإمكانية، ولا تعني إلّا انتساب وجود المعلول إلى وجود العلّة باعتبار خاص. فإذالاحظنا وجوداً إمكانياً غير مسبوق بمادة ولامثال سابق انتز عنا مفهوم الإبداع، و إذا لاحظنا وجوداً إمكانياً يحتاج إليه موجود آخرُ في بقائه واستكماله انتزعنا مفهوم الرزق، وهكذا. وليس في حاق الأعيان إلّا وجودالواجب و وجود مخلوقاته، وقدمة مراراً أنّ الإضافة ليست من الحقايق العينية، فتذكّر.

وليست هذه الصفات الإضافية عين ذات الواجب، ولاعين ذوات الخلوقات، ولا منتزعةً عن أحد الطرفين بعينه، لتوقف انتزاعها على لحاظ الطرفين.

وإذا كان المخلوق حادثاً زمانياً ومحدوداً بقيود وضعية وغيرها كان لهذه المفاهيم اعتباران: اعتبارُ انتسابها إلى الواجب، فلاتقصف من هذه الحيثية بالحدوث و غيره من الصفات الإمكانية، واعتبارُ انتسابها إلى الحوادث المحدودة، فتقصف من هذه الحيثية بالحدوث والحدود. لكن الإضافة بما أنها أمر قائم بالطرفين كانت تابعة لأخسهها.

فإذا قيل: خلق الله هذا الحادث في هذا الزمان، فليس معناه أنّ الخلق من حيث تعلّقه بالواجب تعالى واقع في وعاء الزمان بحيث يحتاج إلى تصوّرزمان في الصقع الربوبي، بل إنّا زمانيّته تكون باعتبار تعلّقه بالمخلوق الحادث. و بعبارة أخرى: لايكون الفعل والإيجاد

بالمعنى المصدريّ المنسوب إلى الفاعل واقعاً في ظرف الزمان والمكان مثلاً، بل الذي يقع في مثل هذه الظروف هو حاصل الفعل وبمعنى اسم المصدر و من حيث الانتساب إليه، وهو نفس الوجود الإمكانيّ. و بهذا يفسّر مايدلّ على قيودٍ لفعل الواجب تعالى، فتبصّر.

الفصل الحادي عشر

٤٣١ - قوله «في علمه تعالى»

هذه المسألة هي من أغمض المسائل الحكية. وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرةً في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجماليّ، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها، وغيرهما ممّا ركّز عليه الشيخ في كتبه، ويكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ماترى في كتاب التعليقات، حيث عالج هذه المسألة مرّة بعد أخرى، ممّا يشكّل قسماً كبيراً من هذا الكتاب ولهم أقوال عديدة، ومباحثات طويلة، ومناقشات عنيفة، تعرّض لبعضها صدرالمتألهين وتصدى للمحاكمة بينها، وقد مهد نفسه مقدمات التوضيح مااختاره من العلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ، ممّا يُعدّ أروع منتوج للتفكير الفلسفيّ، وأبدع منسوج للعقل في عين الكشف التفصيليّ، ممّا يُعدّ أروع منتوج للتفكير الفلسفيّ، وأبدع منسوج للعقل البشريّ، وإن كان حقيقة المقصود أرفع ممّا يحلّق إليه طائر الذهن الإنسانيّ، «ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بماشاء».

٤٣٢ ـ قوله «وأمّا المادّية فبصورها المجرّدة»

قال صدرالمتألهين: «أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لاحضور لهذه المادّيات

آ ــ راجع التعلیقات: ص ۱۳ ــ ۱۵، و ص ۲۶ ـ ۲۹، و ص ۶۸ و ص ۲۰ و ص ۲۰ و ص ۸۷ و ص ۱۹۹ و ص ۱۹۹ و ص ۱۱۹، و ص ۱۵۸ و ص

٢ – راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٩ – ٢٨٩.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤٩ - ١٦٨، والمبدء والمعاد: ص ٧٦- ١٢٣.

والظلمات عند أحد، ولا انكشاف لها عند مبادئها إلّا بوسيلة أنوار علميّة متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها ١».

وقال المحقق السبزواري في تعليقته على الأسفار: «وإن سألت عن الحق فأقول: عدم كون هذه الماديات والظلمات أنواراً علمية إنها هي بالنسبة إلينا، وأمّا بالنسبة إلى المبادئ العالية و خصوصاً بالنسبة إلى مبدء المبادئ فهي علوم حضورية فعلية ومعلومات بالذات، وإن لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنائي الذاتي. فحصولها للمادة ينافي العلم فينا، إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها، وأمّا بالنسبة إلى المحيط بالمادة ومافيها فحضورها للمادة حضور له، إذ لم يشذّ المادة عن حيطته، بل حضورها له بنحو أشدً، لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجوب، لأنّ نسبة المعلول إلى فاعله بالوجوب إلى الخياب.

وقد مرّ مايتعلّق بهذا الموضوع تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٨٥).

٤٣٣ قوله «ويتفرّع على ذلك ...»

وهذه العلوم على مراتبها متوسطة بين العلم الذاتي الذي هو عين ذاته المقدسة والعلم الذي هو عين ذوات الماديات، كما ذهب إليه المحقق السبزواري وسبقه إليه شيخ الإشراق وقدمر تأييده. وتُسمَّى علوماً فعلية باصطلاحين: أحدهما بمعنى كونها عللاً لوجود ما مدونها، وثانيها بمعنى كونها في مقام الفعل دون مقام الذات، كما أنّ العلم في مرتبة الحوادث يُسمَّى علماً فعلياً بالمعنى الثاني فقط.

ولْيُعلَّم أَنَّ كُون الْجُرِّدات علوماً للواجب كها ربما يظهر من بعض النصوص كقوله تعالى «وعنده مقاتح الغيب إلى قوله ولارطب ولايابس إلّا في كتاب مبين » وقوله تعالى «قال علمها عند ربّي في كتاب لايضل ربّي ولاينسى أ» وكذا كون الحوادث علوماً للواجب كها ربما يؤيّده مايدل على العلوم الحادثة له سبحانه، كقوله «ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم ه» وقوله «ولنبلونكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين أ» وقوله

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٤.

٧ - راجع نفس المصدر: ذيل الصفحة ١٦٥.

٣ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٤ - سورة طه، الآية ٥٢. م

۵ – سورة الجنّ، الآية ۲۸.

٦ - سورة محمد (ص): الآية ٣١.

«الآن خفّف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً » إلى غير ذلك ، أقول: كون هذه كلّها علوماً للواجب لايعني أنّها تزيد في علمه شيئاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل إنّها هي أظلال لعلمه الذاتي، واتّصافه بها إنّها هو من قبيل اتّصافه بالصفات الفعليّة التي مرّ شرحها تحت الرقم (٤٣٠).

٤٣٤ ـ قوله «و ينفرّع أيضاً...»

الظاهر أنّ السميع والبصير بمفهوميها ليسا من الصفات الذاتية، فإنّ مفهوم السمع غير مفهوم العلم بالمسموع ممّا يصدق قبل وجود المسموع، و كذا الإبصار، فها من الصفات الفعليّة التي تنتزع عند وجود صوت يُسمع ولون يُبصَر، كقوله تعالى «لقد سمع اللّه قول التي تجاد لك في زوجها وتشتكي إلى اللّه، والله يسمع تحاور كها إنّ الله سميع بصيرًا» وقوله تعالى «إنّني معكما أسمع وأرى "» إلى غير ذلك . وليس في النصوص مايدل على كونها من الصفات الذاتية، ولو وجد ماظاهره ذلك أمكن إرجاعه إلى العلم، بل كان الأولى إرجاعه إلى القدرة، كها أنّ مايدل على كونه تعالى خالقاً قبل أن يخلق يفسرً بقدرته على الخلق. على أنّ إرجاعها إلى العلم أو القدرة لا يعني إثبات صفتين أخريين في مقام الذات، بل معناه أنّ العلم يسمى سمعاً باعتبار تعلقه بنوع خاص من المعلومات، وإبصاراً باعتبار تعلقه بنوع آخر، أو يعتبر من حيث قدرته على خلق المسموعات والمبصرات حاضرةً عنده معلومةً له سمعياً بصيراً بمعنى القادر على السمع والإبصار.

٤٣۵ — قوله «**وفيه أوّلاً أنّ قوله بحضور الما**قيات...» بل ينبغي أن يعتبر هذا نقطة قوّةٍ في قوله، فراجع الرقم (٣٥٣) و (٣٨٥) و (٤٣٢).

٤٣٦ - قوله «العاشر مانسب إلى الصوفية...»

قال صدرالمتألمين: «وأمّا مانقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيّة فيرد على ظاهره مايرد على مذهب المعتزلة، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان إلى أن قال مع أنّ ظواهر أقوالهم بحسب النظر

١ – سورة الأنفال: الآية ٦٦.

٢ – الآية الأولى من سورة المجادلة.

٣ – سورة طه: الآية ٤٦.

الجليل ليست في السخافة والبطلان ونُبوّ العقل عنها بأقلّ من كلام المعتزلة فيها "». لكنّه قام بتأو يل كلامهم إلى ماينطبق على مذهبه ".

١-- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٨٢ - ١٨٣.

٢- نفس المصدر: ص ٢٨٠ - ٢٨٩.

الفصل الثاني عشر

٤٣٧ — قوله «أمّا العناية...»

أصل هذا الاصطلاح هولاً تباع المشائين، حيث اعتبروا فاعلية الواجب تعالى بالعناية، يَعنونَ أنّ نفس علمه كافٍ في صدور أفعاله عنه بلاحاجة إلى قصد وداع زائدين على ذاته. لكنهم لمّا كانوا يعتبرون علمه بما سواه حصوليّاً، و كان هذا المذهب في علمه غيرَ مرضيّ عند الإشراقييّن أنكر صاحب الإشراق العناية بهذا المعنى، وقال: «وأمّا العناية فلاحاصل لها، وأمّا النظام فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يُبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النوريّة ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة الهناية محمد أله على المحاب الحقايق النوريّة ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة الهناية محمد المحدد المحدد المحدد المحدد المحدد المحدد العناية محدد المحدد المحدد المحدد العناية محدد المحدد ا

وقال صدرالمتألهين: «وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيّين، وأثبتها أتباع المشّائين كالشيخ الرئيس ومن يحذوحذوه، لكتها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض، وقد علمت مافيه».

ثمّ قام بتفسير لها بحيث ينطبق على مذهبه في علم الواجب تعالى، فقال: «والحق أنها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمَّ، مؤدياً إلى وجودها في الحارج مطابقاً له، أتمَّ تأديةٍ لاعلى وجه القصد والرويّة. وهي علم بسيط واجب لذاته، قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيليّة العقليّة والنفسيّة، على أنّها عنه لا على

١- راجع حكمة الإشراق: ص ١٥٣.

أنّها فيه^٢». وسيأتي تتمة الكلام في الفصل السادس عشر.

٤٣٨ – قوله «وأمّا القضاء...»

كأنّ الأصل في معنى القضاء هوالإتمام، قال تعالى حكاية عن قول موسى لشعيب على نبيّنا وآله وعليها السلام — «أيًّا الأجلين قضيتُ فلاعد وانَ عليّ ٢» ثمّ اعتُبر إتمامُ القاضي للمشاجرة وفيصلتُه للمخاصمة قضاءاً. والقضاء الالهيّ هو إتمام مراحل تحقّق الفعل. قال سبحانه «إذا قضى أمراً فإنّا يقول له كن فيكون ٣». وهذا الإتمام قد يكون باعتبار الوجود العينيّ، فيسمّى قضاءاً عينيّاً أ، و ينطبق على مرحلة الإيجاب التي يعتبرها العقل قبل تحقق الوجود الإمكانيّ، حيث يَعتبرالمكنّ عتاجاً إلى العلة، فتوجبه، فتجب، فتوجده، فتوجد، و ينطبق الإيجادُ على قوله «كن» و وجودُه على قوله «فيكون». وقد يكون باعتبار الوجود العلميّ، فينطبق على علم الواجب تعالى بوقوع الشيّ على ماهو عليه في ظرف وجوده، وقوعاً واجباً بإيجاب علّته التامّة. وقدمرّ أنّ لعلمه سبحانه مراتب منها ماينطبق على الوسائط النوريّة التي يُسمَّى بعضها بالكتاب المبين والكتاب المكنون وأمّ الكتاب واللوح المحفوظ. فثبوت الحوادث في ذلك الوعاء الرفيع ثبوتاً علميّاً مطابقاً لما يوجد في الحارج يصحّ اعتباره قضاءاً علميّاً إلهيّاً سابقاً على الأشياء ٥.

فالقضاء بهذا المعنى ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود المفارقات، كما أنّ القضاء بالمعنى العينيّ أيضاً ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود الكائنات. وأمّا إرجاع القضاء إلى العلم الذاتيّ فإنّه وإن كان في حدّ نفسه معنى صحيحاً إلّا أنّه لاينطبق على ماورد في الكتاب والسنّة، فلاموجب له فضلاً عن القول بحصر القضاء فيه "، فتدبّر.

وجدير بالذكر أنّه نسب القضاء إليه سبحانه في كتابه العزيز بوجوه أخرى لاصلةً لها بهذا المبحث كالقضاء بين العباد يوم القيامة، كما في قوله تعالى «إنّ ربّك يقضي بينهم

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩١، والمبدء والمعاد: ص ١٢٤.

٧ - سورة القصص: الآية ٢٨.

٣ ـ سورة آل عمران: الآية ٤٧.

٤ ــ راجع القبسات: ص ٤٢٠ ــ ٤٢١، والأسفار: ج ٢، ص ٥٠.

۵ – راجع الفصل الأول من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء، والفصل الحامس عشر من الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء، والنمط السابع من الإشارات، وراجع المبدء و المعاد لصدر المتألميّن: ص ١٢٥.

٦- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢.

يوم القيامة في ما كانوا فيه يختلفون » وكالقضاء التشريعيّ والحكم الإلزاميّ المؤكّد، كما في قوله تعالى «وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه و بالوالدين إحساناً ٢». وقد يُضمَّن معنى الوحي ونحوه، كما في قوله تعالى «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب٣» إلى غيرذلك.

٤٣٩ — قوله «و من هنا يظهر ضعف...»

يعني ضعف كل من القولين لأجل حصره القضاء في أحد قسميه. وقد عرفت أنَّ القول المشهور هوالأوفق بظواهر الكتاب والسنّة.

٤٤٠ ــ قوله «وأمّا القدر...»

القدر بإسكان الدال وفتحها هو مبلغ الشيء وحده، و يستعملان كمصدرين بمعنى قياس الحد وتعيينه، كالتقدير. فالقدر أيضاً على نوعين: قدر عيني هو تحدُّد الشيء بحدود خاصة لأجل مايوجبها من العلل والأسباب، وقدر علمي هو تحدّده في ظرف العلم، ولهذا يعتبر سابقاً على وجوده.

وأمّا الفرق بين القضاء والقدر فقد قال السيّد الداماد بشأنه «القضاء نسبة فاعليّة البارئ الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته الواحدنيّة الجُمليّة. والقدر نسبة فاعليّته سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه، وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتبة المتأدية إلى خصوصيّات تفاصيلها؟».

وقال صدرالمتألّهين بعد تفسير القضاء بصورة علم الله تعالى القديمة بالذات: «وأمّا القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسيّ السماويّ على الوجه الجزئيّ، مطابقةً لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة، مستندةً إلى أسبابها وعللها، واجبةً بها، لازمةً لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، و يشملها القضاء شمول العناية للقضاء "».

ويظهر من كلام سيدنا الأستاذ قدس سرّه الشريف أنّ القضاء هوالعلم

١ – سورة يونس: الآية ٩٣.

٢ ــ سورة الإسراء: الآية ٢٣.

٣ ـ سورة الإسراء: الآية ٤.

٤ ــ راجع القبسات: ص ٤١٨، وراجع نفس المصدر: ص ٤١٦، و ص ٤٢١ ــ ٤٢٣.

۵ - راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

بالنسبة الوجوبية للشي إلى فاعله التام، والقدر هوالعلم بنسبته الإمكانية إلى السبب الناقص، وقد صرّح به في موارد أخرى. و يتفرّع عليه أنّ القضاء لايتغيّر بخلاف القدر، كما هو مقتضى نسبة القضاء إلى اللوح المحفوظ، ونسبة القدر إلى لوح المحو والإثبات، ولاريب أنّ التغيّر إنّا يتصوّر في الماذيات، وهذا يوجب اختصاص القدر بها، بخلاف القضاء حيث عمّموه إلى المجرّدات أيضاً. وجدير بالذكر أنّ القضاء والقدر قديستعملان كمتر ادفين، و يعتبر ان نوعين: حتميّ، وغير حتميّ. فما ورد من إمكان التغيّر في القضاء الإلميّ يحمل على هذا المعنى.

٤٤١ - قوله «و غرضهم من عقدهذا البحث...»

كثيراً ما ينقدح سؤال بشأن القضاء والقدر، هو أنّه ماهوالسرّ في طرح هذه المسألة والتأكيد على ثبوتها و لزوم الاعتقاد بها مع ما تثور حولها من شبهات؟ و من جهة أخرى فقد وردالنهي عن الخوض فيها من أئمّة الدين عليهم السلام ووصفوها ببحر عميق لايأمن من ولجه، و طريق وعرلايسلم من سلكه، و سرّ الله الذي لاينبغي تكلّف كشفه!

والجواب أنّ معرفة التوحيد الأفعاليّ هي من أشرف المعارف و أنفعها و أعزّها، ولفهمه الصحيح والاعتقاد به تأثير بالغ في كمال الإيمان وقيمته العمل ممّا يؤدّي إلى رقيّ الروح والوصول إلى السعادة المنشودة. والمعارف التي أشير إليها في الكتاب والسنة من إناطة جميع الحوادث و حتى الأفعال الاختياريّة بإذن الله تعالى و مشيّته و إرادته و قدره و قضائه هي في الواقع تعاليم متدرّجة للهداية إلى التوحيد الأفعاليّ، و فوقه التوحيد الصفاتيّ والذاتيّ بالمعنى الدقيق الذي لايتيسّر نيله لكلّ أحد. و أمّا النهي عن خوض هذه اللجج فإنّا هوارعاية الضعفاء لئلاّيقعوا في و رطات الجبر و الاستخذاء والكسل واللامبالاة بل الكفر والإلحاد ممّا هو قرّة عيون شياطين الإنس والجنّ، أعاذناالله تعالى.

الفصل الثالث عشر

٤٤٢ - قوله «في قدرته تعالى»

قدمر في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوّة أُعمَّ مورداً مى القدرة، فالقوّة تُستعمل في مورد الفعل و في مورد الانفعال معاً بخلاف القدرة فإنّها تختصّ بالفعل، ثمّ القوّة الفعليّة أعمُّ مورداً من القدرة أيضاً لشمولها للقوى الطبيعيّة و غيرها بخلاف القدرة حيث تختصّ بمبدئيّة الفاعل الحيّ، و يشترط فيها كون الفاعل عالماً بفعله علماً مؤثّراً في صدور فعله عنه. و لمّا كان فعل كلّ نوع من الفواعل إنّا يمتاز بأنّه كمال مسانخ لذلك النوع فالفاعل العلميّ إنّا يفعل فعله إذا علم بما هو كمال و خيرله بما أنّه فاعل لذلك الفعل فيختاره. و مثل هذه المبدئيّة للفعل يستى قدرة.

ثمّ إنّ للقدرة مصاديق غتلفةً حسب اختلاف مراتب الفواعل في الوجود، فإذا كانت لبعض مصاديقها لوازمُ و توابعُ تلحق الفاعلَ لأجل ما تقتضيه نوعيتُه فليس يعني ذلك وجوبَ مثل هذه اللواحق في جميع المصاديق. فإنّ لذوي النفوس المتعلّقة بالمادة خصائص لا توجد في غيرها من الفواعل ذوي القدرة، لأنّ تلك الخصائص إنّا تلزم لضعف مرتبة وجودها، وليست من شأن ماهو أقوى وجوداً منها. و ذلك كما في الإنسان مثلاً، حيث يتوقّف فعله الاختياريّ على التصوّر والتصديق والشوق والإرادة. فهذه المبادئ إنّا تتحقّق فيه لأجل كونه ذانفس متعلّقة بالمادي، و أمّا المجرّد التام فعلمه حضوريّ وليس من قبيل التصوّر والتصديق، كما أنّه منزّه عن الكيف النفسانيّ والشوق الى ما يفقده.

والحاصل أنّ حقيقة القدرة هي المبدئيّة للفعل الملازمة للعلم والاختيار، وهي

متحقّقة في الواجب تعالى على ما يليق بساحة قدسه، فعلمه ليس أمراً زائداً على ذاته كها سبق تحقيقه، كها أنّ اختياره ليس بحدوث إرادة في ذاته سبحانه.

و ههنا تلتقي مسألة القدرة و مسألة الإرادة، و تُثار تساؤلات حول إرادة الواجب و اختياره؟ اختياره؟ مثل أنه إذا لم يكن اختياره بحدوث الإرادة في ذاته فما هي حقيقة اختياره؟ وهل له إرادة غير الكيفيّة العارضة للذات؟ و على فرض الثبوت فهل هي عين ذاته أو أمر خارج عن الذات؟

وقد اختلفت كلمات المتكلّمين والفلاسفة في الإجابة على هذه الأسئلة\، كقول الأشاعرة بالإرادة القديمة الملازمة للذات، وقول المعتزلة بحدوث الإرادة له و تجدّدها، وقول الفلاسفة برجوع إرادته الذاتية إلى العلم بالنظام الأصلح، إلى غير ذلك ممّا أدّى إلى مشاجرات عنيفة، و اتّهامات قاسية. فالمتكلّمون اتّهموا الفلاسفة بإنكار اختيار الواجب و إيجابه في أفعاله سبحانه\، والفلاسفة اتّهموهم بالتجسيم والتشبيه و نسبة صفات المكنات والماذيات إليه تعالى. فلنلبث في هذاالموقف يسيراً، لعلّنا نجد في ما آنشنا من الحق تيسيراً، و نحصل في المسألة على ماهو أحسن تفسيراً. ولنُشِرْ كمقدّمة للكلام إلى انهاوة ما ذكرنا تحت الرقم (١٨١) في تفسير الإرادة والاختيار:

أمّا الارادة فقد تستعمل بمعنى الحبّ، وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المسبوق بالعلم والشوق، وهي التي يعبَّر عنها بالقصد، و يختص بالفاعل بالقصد الذي مرّ توضيحه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة. وقد تستعمل بمعنى طلب الفعل من الغير، و تسمّى بالإرادة التشريعية. ولعل نكتة الاشتراك بين هذه المعاني هي وجود الحبّ في جميع الموارد، و إن لم يكن الاشتراك معنوياً.

ثم الإرادة بالمعنى الأول هي حقيقة وجودية تشترك بين الواجب والممكنات على اختلاف مراتبها كالعلم والقدرة و غيرهما، ويكون ما يوجد منها في ذوي النفوس ذامهية من قبيل الكيف النفساني، بل يصح اعتبار بعض مصاديقه جوهراً، فإن حبّ النفس كالعلم بالنفس هوعين ذاتها، كما أنّ حبّ المفارفات هوعين جواهرها، وحبّ الواجب

۱- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠٧-٣٦٨، وص ٣٧٩-٤١٣، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢
 م ٤٨٥-٤٨٣، والقبسات: ص ٣١٦-٣١٣

تعالى لذاته المستتبع لحبّ آثاره من حيث حيريتها هوعين ذاته المقدّسة. و أمّا بالمعنى الثاني فالمشهور أنّها من أنواع الكيف النفسانيّ، لكن لايبعد كونها فعلاً نفسانيّاً، فيكون قيامها بالنفس قياماً صدوريّاً، و فاعليّة النفس لها بالتجلّي. و أمّا بالمعنى الثالث فهو خارج عن محلّ البحث.

و أمّا الاختيار فقد يستعمل مرادفاً للإرادة بالمعنى الثاني، وقد يستعمل بمعنى أخصً وهو انتخاب أحد أمرين مطلوبين في حدّ أنفسها على الآخر، و يختص بما إذا كان للفاعل مطلوبان أومطلوبات متزاحة، كما في الإنسان الذي يتردد أمره بين إشباع نفسه و إشباع ولده، وبين إرضاء نفسه بمعصية ربه و إرضاء ربه بمخالفة هواه. وقد يستعمل في مقابل الإكراه، فيختص بما إذاكان انتخاب الفاعل للفعل من قبل نفسه من دون إكراه و تهديد من الغير. وقد يستعمل في مقابل الاضطرار الذي ربما يتفق للإنسان مثلاً حينا ينحصر حفظ نفسه في طريق غير مرضي كأكل الميتة لإبقاء الحياة. وقد يستعمل في ينحصر حفظ نفسه في طريق غير مرضي كأكل الميتة لإبقاء الحياة. وقد يستعمل في للانتخاب مطلقاً. وهدا المعنى يتحقق في الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا وبالتجلي، لأن أفعال هذه الفواعل إنها تتعين من قبل أنفسهم و تنتشئ من حبّهم و رضاهم أوقصدهم و عنايتهم، لامن تحميل و إجبارمن الغير. وبعد اتضاح هذه المقدّمة نقول:

لاريب في ثبوت الاختيار للواجب تعالى بالمعنى الأخير، سواء قلنا بأنّ فاعليته هي بالتجلّي أو بالرضا أو بالعناية. وحتّى لوصح القول بكون فاعليته بالقصد كان معناه ثبوت الاختيار له. لكنّ الحق أنّه فاعل بالتجلّي، وهوالذي يكون فعله عن حبّه لذاته وعلمه التفصيليّ في مقام ذاته ويكون فعله قائماً به كربط محض لااستقلال له مطلقاً. والحاصل أنّه لايفرض هناك ما يورد ضغطاً على الواجب ليقوم بالفعل، حتّى أنّه ليس في ذاته تعدد جهات وحيثيّات وقوى متزاحة في التأثير. فهذا أتم مراتب الاختيار وأكملها و أشرفها، ويليه اختيار المفارقات المحضة، ثمّ اختيار النفوس، وهو أضعف مراتب الاختيار.

ثم ماكان من أفعال ذوي النفوس من قبيل التجلّي أوشبهاً به كالإرادة كان أتمها في الاختيارية العكس مما ربما يتوهم أنّ الإرادة إذالم تكن مسبوقة بإرادة أخرى كانت جبرية ويليه ماكان من قبيل الفعل بالرضا كالتصوّرات الذهنية، ويليه ماكان بالقصد كأفعال الجوارح، وهي أضعفها في الاختيارية، لتوقّفها على أمور غير اختيارية كثيرة.

و أمّا الاختيار في مقابل الإكراه والاضطرار و نحوهما فهو أيضاً صادق في الواجب تعالى لاستحالة انفعاله من غيره إطلاقاً. و أمّا الاختيار بالمعنى الأوّل فيتّضح بتوضيح معنى إرادته سبحانه.

أمّا إرادة الواجب سبحانه فإن أريدبها المعنى الأوّل المرادف للحبّ فهي ثابتة في ذاته تعالى كسائر الصفات الذاتية بلا تعدّد جهة وحيثية، وقد صرّح بذلك أساطين الحكمة. قال الشيخ: «فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال و بتمام التعقّل و بتعقّل العاقل والمعقول على أنها واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق و معشوق، و أعظم لاذوملتذًا» وقال أيضاً: «بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود و أنه عنه، و عالم بأنّ هذه العالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً، و عاشق ذاته التي هي مبدء كل نظام خير من حيث هو كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لايتحرّك إلى ذلك عن شوق، فإنّه لاينفعل منه البتّة، ولايشتاق شيئاً ولايطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق و إزعاج، قصداً إلى غرض ٢».

وقال صدرالمتألمين: «الإرادة والحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب تعالى عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي، و في غيره ربما تكون صفة زائدة عليه و تكون غيرالقدرة و غيرالداعي كما في الإنسان إلى أن قال فهذه الثلاثة أعني القدرة والإرادة و الداعي متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متحدة في حقَّ البارئ سبحانه، وكلها فيه عين الذات الأحدية، وفي الإنسان صفات زائدة عليه ».

و أمّا الإرادة بمعنى إجماع العزم فإن قيل بأنّها كيفيّة نفسانيّة فلايمكن فرضها في ذات الواجب تبارك و تعالى، لما يترتّب عليه من توالي فاسدة جدّاً، كتركّب الذات وكونه ذامهيّة، والتغيّر في ذاته المستلزم لكونها مادّيّة ذات قوى و استعدادات، إلى غير ذلك . و إن قيل بأنّها فعل صادر من النفس فهي في الحقيقة خارجة عن ذات الفاعل، فاتصافه سبحانه بهايكون من قبيل اتّصافه بالصفات الفعليّة. وعلى هذا المعنى يحمل ماورد من استناد الإرادة إليه كأمر حادث، كقوله تعالى «إنّها أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

١- راجع أواخر المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٤٥.

٧ ــ راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١، وراجع القبسات: ص ٣٢٣-٣٢٣.

فيكون\».

والحاصل أنّ إسناد الإرادة إلى الواجب يكون على وجهين: أحدهما كصفة ذاتية أزليّة، وهي حبّه الذاتيّ لذاته و لآثاره من حيث خيريّتها. ثانيها كصفة فعليّة حادثة، وهي معنى منتزع عن مقام الفعل، بالنظر إلى أنّ صدوره ليس جبريّاً عن كره، بل له منشأ في ذاته تعالى هو حبّه للخير و علمه بوجه خيريّته.

وقد تبيّن بذلك اوّلاً أنّ الإرادة التي ينفيها الحكماء عن الواجب تعالى هي الكيفيّة الحادثة الحالّة في ذاته. والمشهور عندهم إرجاع الإرادة الذاتيّة إلى العلم بالأصلح، وقد صرّح الشيخ بوحدتها مفهوماً في مورد الواجب تعالى، حيث قال «ليستالإرادة مغايرة الذات لعلمه، ولا، مغايرة المفهوم لعلمه "». و لهذا ناقش فيه سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه الشريف بأنّه أشبه بالتسمية، والأولى إرجاعها إلى الحبّ، فإنّه أوفق باللغة والعرف، وهو مقتضى كلامه في مواضع أخرى ". و أمّا إسناد المتكلّمين القول بكون الواجب فاعلاً موجّباً إلى الفلاسفة فهو لأجل زعمهم إنحصار الاختيار في الفاعل بالقصد الذي يكون قصده و إرادته زائداً على ذاته، وقد عرفت أنّ أعلى مراتب الاختيار هو للفاعل بالتجلّي ثم بالرضا ثم بالعناية.

وثانياً أنّ استعمال الإرادة في مورد الواجب تبارك و تعالى كصفة فعلية منتزعة عن مقام الفعل استعمال حقيقي على حد ماللخالق والرازق و غيرهما من الحقيقة. و أمّا إسناد الغضب و الأسف و نحوهما إليه سبحانه فله شأن آخر، و فرض مجازية هذه الاستعمالات لايوجب كون جميع الصفات الفعلية مجازية. اللّهم إلّا أن يقال: نفس استعمال هذه اللفظة الموضوعة لكيف نفساني في معنى انتزاعي يكون مجازياً، لكن لأحدٍ منعُ هذا الوضع الانحصاري، فليتأمل.

وثالثاً أنّ استعمال الإرادة كصفة فعليّة لا تنني صحّة استعمالها كصفة ذاتيّة، و وزان ذلك وزان استعمال الخالق كصفة فعليّة واستعمالِه بمعنى مبدء الخلق الراجع إلى القدرة الذاتيّة، بل وزان العلم المستعمل على وجهين، كمامرّ تحت الرقم(٤٣٣).

١ ــ سورة يس، الآية ٨٢.

٢ ــ راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣ـــ راجع التعليقات: ص ١٥٧–١٦٠، وراجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١ و ص ٣٥١ و ص ٤١٥، و راجع المبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الرابع عشر

٤٤٣ - قوله «وهو المعنونُ عنه بشمول إرادته للأفعال»

الغرض الأصليّ من هذا الفصل هو تبيين نسبة أفعال الإنسان الاختياريّة إلى الواجب تبارك وتعالى، وكيفيّة تعلّق إرادته بها، وحلّ مسألة الجبر والتفويض والأمرين.

ولهذه المسألة أبعاد متعددة كالجبر الطبيعي والجبر الاجتماعي والجبر الفلسفي والجبر الإلهي. ثمّ الجبر الإلهي يتصوّر على وجهين: أحدهما من جهة علمه تعالى، حيث يُتوهّم أنّ اختيار الإنسان في فعله ينافي سبق علمه تعالى بمايصدر عنه، لأنّ مقتضى الاختيار كون تعيّن الفعل أوالترك مستنداً إلى إرادة الفاعل، فيلزم أن يكون الفعل بصرف النظر عن إرادته متساوي الطرفين، مع أنّ علمه تعالى قدعيّنه سابقاً، ويمتنع وقوع الفعل على خلافه، لاستلزام ذلك كون علمه تعالى جهلاً! وقدمّر الكلام فيه تحت الرقم (٢٣٩) وستأتي الإشارة إليه في آخِر هذا الفصل.

وثانيهمامن جهة إرادته تعالى، حيث يُتوهم أنّه إذاصح شمول إرادته لأفعالنا لزم كونها جبريّة، وإلاّجاز تخلّف المراد عن إرادته تعالى، وهو محال، لاستلزامه سلب قدرته على إنفاذ إرادته. ولهذا التزم الأشاعرة بالجبرد على ماحكي عنهم وذهب المعتزلة إلى خروج أفعالنا الاختياريّة عن نطاق إرادته سبحانه و التزموا بالتفويض، وهو ينافي

١- راجع في مايتعلق بالجبر الفلسفي الفصل الحامس من المرحلة الرابعة، والفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٢ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥ –١٣٦، و ج ٦، ص ٣٨٤ –٣٨٥.

التوحيد الأفعاليّ. و ذهب أصحابنا الإماميّة تبعاً لأئمتهم عليهم السلام إلى الأمر بين الأمرين، لكن اختلفت كلماتهم في تبيين ذلك .

وكان الفلاسفة قبل صدر المتألّهين يبينون ذلك على أساس أنّ الفعل معلول للإنسان، و الإنسان معلول للّه تبارك وتعالى، ومعلول المعلول معلول لعلّته، ففعل الإنسان معلول وفعل للّه تعالى أيضاً. و بعبارة أخرى: إرادته تعالى تعلّقت بوجود الإنسان بشؤونه كلّها، ومن تلك الشؤون إرادته واختياره، وإرادة الإنسان تتعلّق بفعله، ففعله متعلّق لإرادة الله سبحانه بوساطة إرادته التي هي من شؤون وجوده. وحيث كانت إحدى الإرادتين في طول الأخرى لم يمتنع استناد الفعل إليها، بخلاف ما لوكانتا مجتمعتين في عرض واحد، حيث كان يلزم اجتماع علّتين على معلول واحد شخصيّ.

لكن كان لهذا البيان قصور من جهة أنّ أصولهم ما كانت تني بإيضاح العلاقة العلّية بحيث يتبيّن عدم استقلال الإنسان في وجوده وفي إرادته، ولهذا كان له ميل إلى مذهب المعتزلة. إلى أن قام صدر المتألمّين بإيضاح تلك العلاقة، و أنّ المعلول ربط محض بعلّته المفيضة لااستقلال له دونها بوجه من الوجوه. فعلى ضوء ذلك وَجدت المسألة تبييناً فلسفيّاً متقناً ناضجاً وافياً، وهو من أروع ثمرات الفلسفة الإسلاميّة التي يَنعَتْ بفضل مساعي هذا الحكيم المتألّه العظيم. وقد أوصى بالتأمّل في أفعال النفس للاستعانة بها على فهم هذا المطلب الشريف أ.

وجدير بالذكر أنّ نطاق القدرة أوسع من نطاق الإرادة، لأنّ مفهوم القدرة يشمل كلّ ما أمكن وجوده، لكنّ الإرادة تختص بما يوجد فقط بما أنّه خير حقيقيّ أو مظنون. و أفعال الإنسان الاختياريّة و إن لم يكن جميعها خيراتٍ حقيقيّة، إلاّ أنّها من حيث استنادها إلى إرادة الله تعالى توصف بالخيريّة، لأنّها تابعة لوجود الفاعل المختار الذي هو خير في مجموع النظام الأحسن، وسيتضّح ذلك في الفصل الثامن عشر.

٤٤٤ - قوله «قيام العرض بموضوعه»

نفس كون الإنسان موضوعاً لأعراضه لايصحّح فاعليّته لها فضلاً عن استنادها إلى إرادته واختياره. والمراد أنّ أفعال الإنسان المباشرة قائمةٌ به كقيام العرض بموضوعه، فلامحالة تستند إليه استناد أفعال كلّ نوع إلى صورته النوعيّة بالنظر إلى مامرّ من أنّ الأعراض معلولة لصور موضوعاتها النوعيّة، فافهم.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٩.

٤٤٥ - قوله «وأمّا قولهم انّ كون الأفعال...»

هذا الإشكال يضاهي الإشكال على تعلّق القضاء الإلهيّ بالشرور، بل هوهو نفسه، فيدفع بمثل مايوجه به دخول الشرور في القضاء الإلهيّ على ما سيأتي بيانه في الفصل الثامن عشر، وذلك بوجهين: أحد هما أنّ الشرور مقصودة بالتبع لملازمتها للخيرات المقصودة بالأصالة. وأنمّا تقصد بالتبع لغلبة جهات الخيرعليها، ولولم تقصد كذلك لزم ترك تلك الخيرات الغالبة. وثانيها أنّ الشرّ أمر عدميّ، وحيث لاسبيل للعدم إلى دارالوجود فالشرور ترجع إلى جهات النقص في الموجودات. والذي يصدر من الواجب تعالى وتتعلّق به إرادته بالذات هو نظام الوجود الإمكانيّ بما يشتمل على الموجودات الناقصة، وذلك النظام هو أحسن نظام ممكن على ما يأتي بيانه في الفصل السابع عشر فجهات النقص هي مقصودة بالعرض.

٤٤٦ – قوله «و أيضاً قد ظهر ممّا تقدّم...»

حاصله أنّه على القول بكون الإرادة مرجّحةً للفعل بجعله أولويَّ الحصول دون ضروريّه مع بقاء إمكان عدمه يبقى السؤال عن علّة وقوعه مع جواز العدم، فوجود مثل هذا المرجّع لايغنيه عن العلّة المعيّنة الموجبة بحيث ينقطع السؤال عن علّة الوقوع أ. وحيث كانت الحاجة إلى المرجّع لأجل تعيين أحد الطرفين المتساويين في حدّ أنفسها تعييناً حتميّاً ضروريّاً يمتنع معه الطرف الآخر فلو فُرضت الإرادة غير معيّنة للفعل ذاك التعيين لكان وقوع الفعل صدفةً من غير حاجة إلى المرجّع. وهذا هوالذي أشار إليه بقوله «وأيضاً الترجيع بالإرادة...» فالوجه الثاني مترتّب على الأول، فافهم.

١ ــ راجع القبسات: ص ٣١٤.

الفصل الخامس عشر

٧٤٧ ـ قوله «في حياته تعالى»

الحياة على ما يتحصل من التأمل في مواردها معنى يلازم العلم والقدرة أ، ولهذا ربا يظن أنّ الحياة هي مجموع العلم والقدرة أو معنى ينتزع منها، وليس كذلك لجواز الانفكاك بينها وبين كلّ واحد من العلم والقدرة في الذهن بل في الخارج أيضاً في الجملة. قال صدر المتألّهين «واعلم أنّ حياة كلّ حيّ إنمّا هي نحو وجوده، إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدرعنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة. لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخرُ، ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخرُ. فالقسم الأول كالأجسام الحيّة، فإنّ كونها ذات حياة إنمّا يطرأ عليها بعد كون آخرَ له يسبق هذا الكونَ الحيوانيّ... وأمّا القسم الثاني فهو في ما يخرج عن الأجسام، فإنّ ما ليس بجسم لايمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة... و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده، لكونه بسيط الحقيقة ٢».

١ ــ راجع الاسفار: ج ٦، ص ٤١٣، وراجع حكمة الإشراق: ص ١١٧، والتعليقات: ص ١١٧. ٧ ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤١٧ ــ ٤١٨.

الفصل السادس عشر

٨٤٤ قوله «و أمّا الكلام...»

التكلّم عبارة عن إلقاء لفظ دال على معنى بالدلالة الوضعية الاعتبارية لإعلام المخاطب بما في ضمير المتكلّم، وذلك اللفظ يسمّى كلاماً. فقوام هذا المعنى هو بالوضع والاعتبار. وربما يتوسّع فيه فيستعمل في مطلق الإعلام ولو كان بغير اللفظ و بغير الدلالة الوضعية والاعتبارية. وقداُطلقت «الكلمة» في القرآن الكريم على المسيح بن مريم على نبيّنا وآله وعليهماالسلام—ولعل النكتة فيه أنّ خلقه الحارق للعادة من أحسن وجوه إعلام الحلائق بصفات الحالق. والظاهر أنّ المراد بالكلمات في قوله تعالى «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي "أيضاً الكلمات التكوينية المعربة عن صفات مكوّنها. و أمّا توسعة مفهوم الكلام بحيث يشمل صفات الله الذاتية، واعتباره متكلّماً في مقام ذاته واعتبار الكلام صفة ذاتية له، فهو خروج عن عرف المحاورة، وليس له شاهد من الكتاب والسنة كمانبه عليه الأستاذ— قدس سرة الشريف—.

9٤٩ ـ قوله «و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من سنى القدرة» بل يرجع ذلك التحليل إلى اعتبار الصفات كلّها كلاماً والذات متكلّماً.

١ ــ سورة آل عمران: الآية ٣٩ و ٤٥، و سورة النساء: الآية ١٣١. ٢ ــ سورة الكهف: الآية ١٠٩، و راجع سورة لقمان: الآية ٢٧.

٤٥٠ قوله «هذا جار في السمع والبصر»

قدمَرٌ تحت الرقم (٤٣٤) أَنَ الظَّاهر أَنها من الصفات الفعليّة، وأن لادليل على اعتبار هما من الصفات الذاتيّة إلا ما اشتهر في ألسنة المتكلّمين وتبعهم على ذلك بعض الفلاسفة. نعم، حكي عن صاحب الإشراق أنّ علمه راجع إلى بصره، لاأنّ بصره يرجع إلى علمه ال وهو مبتن على ما ذهب إليه من كون علمه التفصيليّ عين وجود الأشياء، وتفسير الإبصار بالشهود، فتبصر.

١_ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٢٣.

الفصل السابع عشر

٤٥١ — قوله «في العناية الإلهية...»

حاصل ما ذكر في تحليل معني العناية أنَّها اهتمام الفاعل بفعله حتَّى يتحقَّق على وجه الخير أوعلى أحسن وجوهه إذا كانت هناك وجوه من الخير. لكن عناية الإنسان وذوي النفوس بأفعالهم إنمّا تكون لأجل مايتوخُّون من منافعَ تعود إليهم، وذلك لفقدانهم تلك المنافع والكمالات، وأمّا المجرّد التامّ فحيت إنّه واجد في ذاته لكلّ كمال ممكن الحصول له فلا يتوخِّي منفعة من فعله. ولهذا ذهب بعض المتكلَّمين كالأشاعرة إلى إنكار الغاية في فعله تعالى، وذهب بعض آخر كالمعتزلة إلى أنَّ غايته وصول الخلق إلى منافعهم ومصالحهم. وقدمرً في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة أنَّ غاية المجرَّدات هي في الحقيقة نفس ذواتها، وأنَّ منافع مادونها مقصودة لها بالتبع.

فقوام العناية يكون بالفاعليّة، و عليم الفاعل، وحبّهِ للفعل التابع لحبّ ذاته . وهذه الأمور ثابتة في الواجب تعالى فتثبت عنايته سبحانه بخلقه. فإذا أخذنا هذه الأضافة إلى وجود الممكنات بعن الاعتبار كانت العناية من الصفات الإضافية الفعليّة. لكن يمكن إرجاعها إلى العلم بالأصلح أو إلى الحبّ الذاتيّ، فتعود صفةً ذاتيّة، نظير مامرّ في الإرادة ٢، ومثله يجرى في الحكمة.

قال الشيخ في التعليقات: «العناية هي أنّ الأوّل خير، عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدء لغيره. فهو مطلوب ذاته، وكلُّ ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخيرَ الذي هو ذاته.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٧، وراجع الرقم (٤٣٧) من هذه التعليقة.

٢ ـ راجع الرقم (٤٤٢).

وكلُّ هذه الصفات ما لم تعتبرُ فيها هذه الاعتبارات واحدة. وكلّ من يعتني بشيء فهو يطلب الخير له. فالأوّل إذا كان عاشقاً لذاته لأنّه خير، وذاته المعشوق مبدء الموجودات، فإنّها تصدر عنه منتظمةً على أحسن نظامُ».

و قال أيضاً: «العناية صدور الخير عنه لذاته، لالغرض خارج عنه فتكون له إرادة متجددة. فذاته عناية. وإذا كان ذاته عنايته، وذاته مبدء الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته. وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير، و الخير ذاته وهو عنايته، وهو مبدء لما سواه، فعلمه بذاته أنّه خير، مبدء لهذه الأشياء وعناية له بها. ولو لم يكن عاقلاً لذاته، وعاقلاً لأنّ ذاته مبدء لما سواه لَها كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام. و كذلك لولم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم، لأنّه يكون كارهاً له غير مريدله. وليست الإرادة إلاّ أنّ الموجودات غير منافية لذاته. ولمّا كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات الموجودات أي معشوقة — فإنّه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به، لأنّه عاشق ذاته، ومريد الخيرله اله. "

ولك أن تقول: عدم عناية الفاعل بفعله حتى يتحقّق على أحسن الوجوه إمّا أن يكون لأجل جهله بوجه الخير، أولأجل عجزه عن تحقيقه، أو لأجل عدم حبّه لكماله وعدم إرادته له، أو لأجل بخله وإمساكه واستئثار ذلك الكمال لنفسه. فكلّ هذه النقائص مسلوبة عنه سبحانه، ومقابلاتها ثابتة له تعالى، فيثبت من طريق اللم كون العالم على أحسن ما يمكن. قال تعالى: «الذي أحسن كلّ شي خلقه "» وقال «صُنع الله الذي أتقن كلّ شئ "».

وقد بين صدر المتألّهين إتقان نظام العالم ببيان إجماليّ، ثمّ تصدّى لتفصيل ذلك من طريق اللم و الإنّ معالمًا ثم أخذ في بيان آثار حكمته وعنايته تعالى في خلقالعالم في عدّة فصول⁴.

١- راجع التعليقات: ص ١٥٧، والتحصيل: ص ٥٧٨-٥٧٩، والقبسات: ص ٣٣٣-٣٤٣، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٩٢، وراجع النمط السادس و النمط السابع من شرح الإشارات.

٢_ سورة السجدة: الآية ٧.

٣_ سورة النمل: الآية ٨٨.

٩- راجع الأسور: ج ٧، ص ٩١-٩٣، وص ١٠٦-١٤٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ١٩٣-٢٢٢،
 والقبسات: ص ٤٢٤-٤٢٥، والتلويحات: ص ٧٦-٧٨.

٤٥٢ - قوله «والمشهود من النظام...»

إشارة إلى البيان إلا نبي لحسن نظام العالم وإتقانه و إحكامه، ولايزال معرفة الإنسان تزداد بجودة الخلق، وحسن النظام، وإتقان الصنع، وكمال التدبير، ودقايق الحكمة على ضوء تقدّم العلوم التجريبيّة، ممّا لايبيّ ريباً للناظر السليم، في أنّ هذا النظام القويم، صادر من خالق قادر حكيم، وربّ جواد كريم، ومدبّر ناظم عليم. «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم "».

١ ــ سورة الزخرف: الآبة ٩.

الفصل الثامن عشر

٤٥٣ – قوله «في الخير والشرّ...»

عندما يطرح مسألة النظام الأحسن وعناية البارئ وحكمته تعالى يثار سؤال، هو أنه إذا كان له سبحانه عناية بخلقه وكان لازمها أن يتحقق العالم على أحسن مايمكن وأحكمه، فِلمَ يوجد في العالم مايشاهد من الشرور الكثيرة، أعمَّ ممّا يحصل من ناحية العوامل الطبيعيّة كالزلازل والأمراض وسائر البلايا، أومن ناحية الأناسيّ من أنواع الظلم والمعاصي وإهلاك الحرث والنسل؟ ألم يكن من الأحسن أن يكون العالم نزماً عن تلك الشرور والمصائب؟

وقدذهبت الشنوية إلى أنّ هناك مبدأين: أحدهماللخيرات، وثانيها للشرور، ولايزالان يتنازعان إلى أن ينتهي الأمر بغلبة مبدء الخير. وذهب بعض الناس إلى القول بالإرادة الجزافيّة وإنكار العناية الإلهيّة، وذهب الملحدون إلى إنكار الحالق الحكيم وجعلوا الشرور أماراتٍ على نغى الحكمة. سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون.

وقد نهض الفلاسفة الموحدون بالإجابة على ذلك السؤال ودفع ما يتعلَق به من الشبهات ممّا أدّى إلى جوابين: أحدهما أنّ الشرور من لوازم عالم الطبيعة، فهي مقصودة بالتبع لابالأصالة. وثانيها أنّ الشرّ بالذات هو العدم، وشرور هذا العالم ترجع إلى جهات عدميّة، فتكون مقصودةً بالعرض لابالذات.

فالغرض من عقد هذا الفصل هو توضيح هذين الجوابين، وذلك بتحليل مفهومَي الحنير والشرّ، وإثبات أنّ الشرور أمور عدميّة، وأنّها تختص بعالم الماديّات، حتّى تتمهّد الأرضيّة لبيان ذينك الجوابين. وله فوائد أُخرى تتعلّق بمبحث الغايات وغيره. وبهذا يظهر

سرُما أولت الفلاسفة من عناية بهذا المبحث، فإنّ به يتبيّن بطلان مذهب الثنويّة، و يتحقّق حكمة البارئ تعالى وعنايته بخلقه، وكون العالم على أحسن مايمكن من النظام، و به يجاب عن شبهات الملحدين في أسمائه وصفاته، والمنكرين لعدله وحسن قضائه وتمام تدبيره وكمال ربوبيّته.

٤٥٤ - قوله «الخير مايطلبه...»

لاريب أنّ الحنير و الشرّ متقابلان، فلايكون شي واحد من جهة واحدة خيراً وشرّاً معاً.فإن اعتُبرا وجوديَّينِ كانامن قبيل المتضادَّينِ— لوضوح عدم كونها متضايفين— وإلاّ كان أحدهما عدميّاً لامحالة. فهل هناك مايدل على تعيين أحد الفرضين؟

يمكن أن يُتوهم أنّهها أمران وجوديّان متضادّان، لا تصاف بعض الأعيان الخارجيّة بالخير و بعضها الآخر بالشرّ، كاتّصاف الأفعال الاختياريّة والملكات النفسانيّة بها أيضاً. لكن بالنظر إلى أنّ الأوصاف أعمُّ ممّا بالذات وما بالعرض، وما بالأصالة وما بالتبع، ينبغي أن يُجهّد في تحليل معناهما والتعرّف على حقيقتها.

وممّن لم يألُ جهداً في هذا المضمارالشيخ الرئيس، حيث قام بفحص بالغ لمواردهما، وتحليل عميق لمفهومها، و بيان جامع لحقيقتها. ولولا مخافة التطويل لنقلنا عباراته بألفاظها، فسوف نكتني بذكر محصّل بياناته:

ألف— الشرّ قديستعمل في النقص كالجهل والضعف والعمى وغيرها من الأمور العدمية. و واضح أنّه ليس لهذه الأمور جهة وجوديّة يصح أن تنسب الشرّيّة إليها حتى يُتوهم أنّ الجهة العدميّة تابعة غير متصفة بالشرّبالأصالة. فلاريب أنّ الشرّ في هذه الموارد هو نفس الجهة العدميّة. وقد يستعمل الشرّ في الأمور الوجوديّة المتعلّقة بالأعدام كالآلام والغموم، فإنّها وإن كانت إدراكات وجوديّة إلاّ أنّها تتعلّق بأمور عدميّة كفقدالسلامة والمطلوبات. والإدراك بما أنّه إدراك ليس شرّاً، فالشرّ ناشئ عن متعلّقه وهو الفقد والعدم. وقد يستعمل في مجمع الأمرين، كمن يتألّم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزّقة، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: الألم، وإدراك الحرارة. أمّا الألم فقد اتضح أمره، وأمّا إدراك الحرارة تكون شرّاً بما أنّها حرارة، بل إدراك العضو المتأذّي بها. فههنا توجد جهات متعدّدة، لكنّ الشرّ يعود إلى الجهة العدميّة فقط. فني هذين القسمين أيضاً يكون الشر من النقص والعدم.

ب ــ قديتصف الشيء بالشرّ من أوّل وجوده كتشوّه الحلق، وقد يطرأعليه بعد

ماؤجد خيراً. والأوّل حاصل من أسباب خارجة أوجبتْ فَقْدَ استعداد المادّة لماهو أكمل. فهذا الشرّهوناشئ عن نقص استعداد المادّة. وأمّا القسم الثاني فقد يكون لأجل مانع عن وصول الشئي إلى كماله، كمنع السُحُب المتراكمة وأظلال الجبال الشاهقة عن يَنْع الثار، وقد يكون لأجل عامل مضاد مفسد، كالديدان التي تفسد الثمار. و كلاهما يرجعان إلى النقص والعدم.

ج — الكمالات تنقسم إلى كمالات أولية بها تتحصّل نوعية النوع، وكمالات ثانوية تقتضيها نوعية النوع وتوجد في أكثر الأفراد، وهي قريبة من الأولى، وكمالات أخرى توجد في أفراد قليلين بعد حصول استعدادات خاصّة لها. أمّا فقد الكمالات الأولى والثانية فلا ريب في شرّيته. وأمّا ما يحصل في بعض الأفراد فلا يعتبر فقده شراً بالنسبة إلى النوع كالجهل بالفلسفة والهندسة بالنسبة إلى نوع الإنسان، وإن كان شراً باعتبار آخر.

د - قديطلق الشرّ (بمعناه القيميّ) على الأفعال المذمومة كالظلم والزنا، وهذه الشرّية تكون بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك الفعل إليه كها في الظلم، أو بالقياس إلى المجتمع الذي يفقد كمالاً يجب له في السياسة المدنيّة كها في الزنا، وكلاهما شرّ للنفس الناطقة التي كمالها في كسر الشهوة والغضب. وقد يطلق الشرّ (بهذا المعنى القيميّ) على الملكات الرذيلة باعتبار مايلزمها من فَقْد النفس كمالاتٍ تجب لها.

ه — لا يوجد فعل يتصف بالشرّ من حيث وجوده وصدوره عن الفاعل بما أنّه فعله، بل بالقياس إلى السبب القابل، أو إلى فاعل آخر يُمنع من فعله الأولى. فالشرور كلّها ترجع إلى فقد الكمال لقصور المادّة، أو لتأثير فاعل يزيل استعدادها، أو يُفسد الكمال الحادث فيها، أو يَمنع من تأثير فاعل آخر. وموطن هذه كلّها هو عالم المادّة الذي هو محل الحوادث والتزاحات.

و- الأمور العدمية ليست من فعل فاعل، فلا تستند إلى المبادي العالية ايضاً إلآ بالعرض، وأمّا الأمور الوجودية التي قد تتصف بالشرور فلها جهتان أو جهات، وإنّا تكون شرّيتها بالقياس إلى قابل يفقد استعداداً لكمال جديد، أو لبقاء كماله الموجود، أو تكون بالقياس إلى فاعل آخر يُمنع من فعله الخير. فهذه الأمور الوجوديّة وإن كانت مستندة إلى فواعلها وتنتهي إلى المبادئ العالية حقيقة لكن جهات خيرها أكثر وأغلب، فهي بما لها من الخيرات مقصودة بالقصد الأوليّ، وبما يلزمها من النقايص والشرور مقصودة بالقصد الثاني. وذلك لأنّ التضاد في التأثير والتزاحم في الحصول على الكمالات

من لوازم عالم المادة التي لاتنفك عنها، ولولا ذلك لم تحصل فيها كمالات جديدة كثيرة. فالأمر يدور بين وجود هذا العالم بما فيه الخير الكثير والشر القليل، وعدمه المستلزم لعدم الحنير الكثير. لكن ليس من الحكمة الإلهية أن يترك الحيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور غير دائمة ونادرة ١.

ز— إذا كان الشرّ هو عدم وجود أو عدم كمال وجود (ولا محالة يرجع إلى عدم الوجود، لأنّ الكمال أيضاً وجود) فالخيريقابله، فهو إمّا وجود وإمّا كمال وجود. وكلّما كان الوجود أكمل كان خيريته أفضل، فالوجود المجرّد أشدُّ خيريّة من الموجود المادّي، والواجب الوجود هوالخير المحض. أمّا اتّصاف العدم بالخيريّة أحياناً فإنّما هو لأجل استتباعه وجوداً، فهو خير بالعرض، كما أنّ اتّصاف الوجود بالشرّ كان لأجل استتباعه عدماً، وكان شرّاً بالعرض. وقديقع الخير وصفاً لموجود بما أنّه مفيد الكمال لشيء آخر، فالواجب الوجود يكون خيراً من هذه الجهة أيضاً، لأنّه يفيد كلَّ وجود وكلَّ كمال وجوديّ.

ثم إنّ الشيخ عرّف الخير بأنّه مايتشوّقه كلُّ شيء ". والتشوّق إنّها يكون إلى الوجود وكمال الوجود، ولا يحصل شوق إلى عدم إلّا باعتبارما يلازمه أو يستتبعه من الوجود وكماله. وتبعه على ذلك صدر المتألّهين وغيره ألكن حيث كان معنى التشوّق مستلزماً لفقد المتشوَّق إليه ممّا لايوجد إلّا في ذوي النفوس المتعلّقة بالمواد، بدّله الأستاذ —قدّس سرّه الشريف بالطلب والإرادة والحبّ. ومع ذلك فإنّه يثور ههنا سؤالان:

أحدهما أنَّه هل يجب في كلّ خير أن يكون مطلوباً لكلّ طالب ومريد؟

وثانيها أنّه هل يراد بالطلب والحبّ حقيقةُ معناهما ممّا لايوجد إلّا في ذُوي الشعور، أو يراد بها أعمُّ من ذلك ؟

أمّا السؤال الأوّل فيمكن الإجابة عليه بأنّ خير كلّ شيء هو ما يحبّه و يكون مطلوباً له، لوضوح أنّ كمال كلّ نوع إنّها يكون مطلوباً لذلك النوع، فالكمال الخاص

١ـــ راجع الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٨٤-٢٩١، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٥٩٩-٦٢.

٢ــ راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٢٩، والقبسات: ص
 ٤٣٨—٤٣٦، والتعليقات: ص ١٠٣.

٣ راجع نفس المصدرين السابقين، والتعليقات: ص ٧٢، و ص ٧٧.

٤ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٨، والقبسات: ص ٤٢٨.

بالفرس مثلاً ليس مطلوباً لنوع آخر من الحيوان. فالمراد بتلك العبارة أنّ الوجود على الحتلاف أنحائه يكون مطلوباً لكلّ طالب، لكن كلّ موجود إنّها يحبّ وجوده وكمال وجوده نفسه. ويمكن أن يكون المراد أنّ الخير المطلق وهو الله تعالى يتشوّقه كلُّ شي، فافهم.

وأمّا السؤال الثاني فالظاهر لزوم تأو يل الحبّ والطلب إلى معنى أعمَّ كالاقتضاء مثلاً، لوضوح عدم اختصاص الخير بذوي الشعور. ولعلّ النكتة في التركيز على مطلوبيّة الخير هي الإشارة إلى أصل معناه اللغويّ والعرفيّ.

توضيح ذلك أنّ الخير والشرّ ليسا من المفاهيم الماهويّة، وإنّها هما مفهومان منتزعان عن قياس الأشياء بعضها ببعض. وأوّل مايحصل فيه المقايسة للإنسان هو حير نفسه، فايجد في نفسه ميلاً وشوقاً حبّاً له يسمّيه خيراً، وما يجد في نفسه كراهة ونفرة و بغضاً له يسمّيه شرّاً. فإذا أخذنا في تحليل هذين المعنيين نجد أنّ حقيقتها ترجعان إلى الملاءمة والمنافرة للنفس، وإذا أمعنا في التحليل وصلنا إلى الكمال والنقص، فإنّ الملائم هو الكمال، والمنافر هو النقص. و بتدقيق أكثر نستنبط أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو العدم، لأنّ الكمال لايكون إلّا وجوديّاً، والنقص لايكون إلّا عدميّاً. فهذان المعنيان المستنبطان المأل لايكون إلّا وجوديّاً، والنقص لايكون إلّا عدميّاً. فهذان المعنيان المستنبطان المأل لايكون إلّا وجوديّاً، والنقص لايكون إلّا عدميّاً. فهذان المعنيان المستنبطان أيضاً. نعم، لوثبت سريان العلم والحبّ والإرادة والطلب في جميع الموجودات لأمكن التركيز على الحبّ بمعناه الحقيقيّ في تفسير الخير، فتفظن.

٤٥٥ — قوله «فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»

قد تحصل من التحليل الذي قام به الشيخ أنّ الشرّ قسمان: أحدهما عدمي كالجهل والعمى، وثانيها وجودي يلازم أو يستتبع عدماً. وهذا القسم الأخير إنّا يكون شرّاً بالقياس إلى شيء آخر من جهة ما يوجب فقداً ونقصاً له. فيمكن أن يتوهم أنّ تقابل الشرّ والخير ليس في جميع الموارد على نهج واحد، فالقسم الأوّل من الشرّ يتقابل مع الخير تقابل العدم والملكة، أمّا القسم الثاني منه فيتقابل معه تقابُل الضدين، لأنها وجوديّان، وعلى هذا فلايصح أن يقال مطلقاً إنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، وأن لاذات للشرّ، بل يجب أن يعتبر لقسم من الشرور ذات.

وربما يقال في دفع هذا التوقم أنّ هذا القسم من الشر أمر إضافيٍّ ومعنى نسبىً والإضافة هي من الأمورالاعتبارية، ولا ذات لها كما لايتعلّق بها جعل و إيجاد.

و يلاحظ عليه أنّ هذه الإضافة لاتختص بالشرور، فمن الخيرات أيضاً ما هو إضافيّ، بل يمكن أن يقال إنّ الخير والشرّ مطلقاً من المفاهيم ذات الإضافة، فإنّ الكمال إنّها يكون خيراً لما يجده، والنقص إنّها يكون شرّاً للموضوع الذي يتصف به، ولا يتعلّق بشيء من هذه المعاني الإضافيّة والرابطيّة جعلٌ، وإنّها يتعلّق الجعل بمنشأالانتزاع وطرفي الإضافة.

والجواب الحاسم هو بالفرق بين المعنى العرفي والمعنى الفلسفي، فإذا اعتبرنا الشرّ بعناه العرفي كان له قسمان، وكان تقابل أحد قسميه مع الخير من قبيل تقابل الضدّين، كمامرّ في التقابل بين الألم واللذّة تحت الرقم (١٨٩). لكن بالنظر الدقيق الفلسفيّ يعتبر اتصاف الوجود بالشرّ إتصافاً بالعرض، وذلك بتحليل الموجود إلى حيثيّتين أو أكثر، وإرجاع الشرّ إلى الحيثيّة العدميّة، كمامرّ في كلام الشييخ.

وبعبارة أخرى: إذا ركزنا في معنى الخير والشرّ على مفهومّي المطلوب والمنفوركان بعض الموجودات متصفاً بالشر اتصافاً حقيقيّاً، كالآلام والغموم، وهذا مايتوافق مع عرف المحاورة. أمّا إذا أمعنّا في التحليل وتعقّبنا منشأ هذا الاتصاف وجدنا أنّه في كلّ هذه الموارد هو النقص وعدم الكمال. وهذا الاعتباريقال: إنّ الشرّ بالذات هوالعدم، وأن لاذات للشرّ. وهذا نظير مامرّ تحت الرقم (١٠) أنّ اتصاف المهيّة والكلّي الطبيعيّ بالوجود يكون بالعرض والمجاز من وجهة النظر الفلسفيّة، وإن لم يساعد عليه العرف، بل اعتبر بهذا النظر سفسطة.

٤٥٦ - قوله «والدليل...»

هذا الدليل هو الذي أقامه قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ، وتبعه صدر المتألّهين من أنّ الشرّ بالذات من وجهة النظر الفلسفيّة هوالعدم بعد قبول أنّ الشرّ مطلقاً لاينفكّ عن العدم، فليس مصادرة بالمطلوب.

وحاصله أنّ الشرّ لوكان أمراً وجوديّاً لكان الشرُّ غيرَ شــر، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الملازمة أنّ الشرِّ لوكان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره. والأول محال، لأنّ معنى كون الشيء شرّاً لنفسه هو اقتضاؤه لعدم ذاته أو لعدم

١- راجع شرح حكمة الإشراق: المقالة الحامسة، ص ٥٢٠ (من الطبعة القديمة).
 ٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٩.

كمالاته، لمامر أنّ الموجود الشرّ إنّها يكون شرّاً لاقتضائه عدماً مّا، ولو اقتضى شيء عدم ذاته لما وجد، ولو اقتضى عدم شيء من كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو. مضافاً إلى أنّ مثل هذا الاقتضاء غير معقول، لوضوح أنّ الأشياء إنّها تقتضي كمالاتها لاعدم تلك الكمالات، والعناية الإلهيّة تقتضي إيصال كلّ شيء إلى كماله. وأمّا الثاني وهو كون الأمر الوجوديّ شرّاً لغيره فإنّها يتصوّر بإفساده أو إفضاء نقص إليه، فيعود الشرّ بالذات إلى ذلك الفساد والنقص العدميّين، وقد فرض أنّ الشرّ بالذات هوالوجود.

٧٥٧ ـ قوله «فإن قلت...»

هذا الإشكال هوالذي ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد، وحاصله أنّ الألم الذي يحصل عند قطع العضو مثلاً أمر وجودي، وهو شرِّ حقيقةً وبلا تجوز، وإذا اعتبر الانفصال الذي يرجع إلى العدم شرّاً فهو شرِّ آخر. ثمّ قال: والتحقيق أنّهم إن أرادوا أنّ منشأ الشرّية هوالعدم، فلايرد النقض عليهم. وإن أرادوا أنّ الشرّبالذات هوالعدم، وما عداه إنّا يوصف به بالعرض، حتى لايكون بالحقيقة إلّا شرّيةٌ واحدةٌ هي صفة العدم بالذات، وتنسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الا تصاف بالعرض، فهو وارد. فافهم.

وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذا الإشكال في موضعين من الأسفارا — كما أنّه قد تقدّمت الإشارة إليه في هذا الكتاب أيضاً في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة — ودفّعه بعد اختيار ثاني الشقّين بما حاصله أنّ الألم هو إدراك الانفصال أو زوال السلامة أو غيرهما من الأمور العدميّة إدراكاً حضوريّاً، والإدراك عين المدرّك بالذات. فهو عين ذلك الأمر العدميّ.

و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ العدم بما أنّه عدم ليس له حضور عند النفس، ولا يتعلّق به إدراك حضوري، وثانياً أنّ الألم غير إدراك الانفصال أو أيّ أمر عدميّ آخر. وقدمّر أنّ اللّذة والألم ليسا عين العلم والإدراك وإن كانا من الكيفيّات الإدراكيّة، فراجع الرقم (١٨٨-١٨٩).

ثمّ إنّ المحقّق السبزواريّ بعد المناقشة في كلام صدر المتألّهين ذكروجهاً آخر لدفع الإشكال، وهو أنّ الألم أمر وجوديّ، لكته من هذه الجهة ليس شرّاً، وإنّها شرّ يته ناشئة عن عدم ملاءمته للنفس، وهو أمر عدميٌّ ٢.

١٦- راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٢٦، وج ٧، ص ٦٢- ٦٧.
 ٢- راجع الأسفار: ج ٧، ذيل الصفحة ٢٢- ٦٧.

والأشبه ما نبهنا عليه تحت الرقم (٤٥٥) أنّ الشرّ بمعناه العرفيّ يعمّ بعض الأمور الوجوديّة كالآلام والغموم والجهل المركّب والملكات الرذيلة، وعليه فلامناص عن قبول الشق الأوّل من الشقين اللذين ذكرهما المحقّق الدوانيّ، ويكون أحد مصاديقه الألّم الذي هو أمر وجوديٌّ بلاريب، سواء كان من قبيل الإدراك أو نوعاً آخر من الكيف النفسانيّ. وأمّا معناه التحليليّ الفلسفيّ فينحصر في الأمر العدمي، ويكون اتصاف بعض الوجودات به اتصافاً بالعرض، نظير اتصاف المهيّة بالوجود.

والحاصل أن الألم أمر وجودي بلا شبهة، وشر حقيقي بالنظر الجليل العرفي، وإنّها يكون منشأه زوال الراحة الذي هو نقص لكمال النفس في مرتبتها النازلة. لكن بالنظر الدقيق الفلسفي يكون الألم شرّاً بالعرض، وأمّا الشرّ بالذات فهو تلك الجهة العدمية. فالمراد بلفظة «بالذات» في قولهم «العدم شرّ بالذات» هو أنّ الجهة العدمية هي التي تتصف أوّلاً وفي الرتبة المتقدّمة بالشرّ في النظر التحليلي العقلي الدقيق، حيث تتميّز جهته الوجودية عن جهته العدمية. وأمّا مايقال «الألم شرّ بالذات» فهو في مقابل اتصاف بعض اللّذات بالشرّ من حيث استتباعها لألم أشدً، فتفظن.

٤٥٨ – قوله «ثم إنّ الشرّ لمّا كان...»

قد تحقق أنّ الشرّ أيّاً ما كان لاينفك عن جهة عدميّة، سواء كان الأمر المتصف بالشرّ ذاجهة واحدة هي بعينها العدميّة كالجهل، أو كان ذاجهات وكان شرّ يته راجعة إلى جهته العدميّة، وسواء اعتبرنا نفس الجهة العدميّة شرّاً بالذات (كما في النظر التحليليّ الدقيق) أو اعتبرنا الجهة العدميّة حيثيّةً تعليليّةً خارجةً عن ذات الشرّ (كما في النظر الجليل) وسواء كان العدم عدماً لكمال أوّل به قوام شيئيّة الشيّ و يعبّر عنه بعدم الذات أو كان عدماً لكمال ثان يعبّر عنه بعدم كمال الذات. فكلّما فرض شرّ كان لامحالة هناك أمر عدميّ. وهذا الأمر العدميّ يكون عدماً لملكة هي خير بالذات، ولابدّ من فرض موضوع يصح اتصافه بهذه الملكة و بعدمها. والموضوع الخارجيّ الذي يعتبر له كمال أوّل أو كمال ثان جائز الزوال لايكون إلاّ من الماذيات، لأنّ المجرّدات ثابتة بذواتها وكمالاتها، ولا يصح فرض كمال جائز الزوال لها. فينتج أنّ الشرّ خاصّ بعالم الماذيات، حيث يوجد فيه تزاحم الفواعل في التأثير ممّا يتأدّى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد حيث يوجد فيه تزاحم الفواعل في التأثير ممّا يتأدّى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد شيّ آخر لصورة جديدة أو لكمال جديد، أو إلى فساد صورة وزون كمال ثان بعد تحققها.

وأمّا الأعدام والنقائص اللازمة للمهيّات حتى المجرّدات فليست ممّا يمكن تبدّلها إلى وجود حتى تُعتبر أعداماً للكات، و يُعتبر للموضوع شأنيّة الاتّصاف بها و بأعدامها. فلا تكون إلّا أعداماً نسبيّة تنتزع من بعض مراتب الوجود بمقايستها إلى ماهو أتم منها. ومثل هذه الأعدام لا تُعدّ شروراً، لأنّه ليس لموضوعاتها اقتضاء لمقابلاتها. فليس للصادر الثاني مثلاً اقتضاء للوصول إلى مرتبة الصادر الأوّل حتى يعتبر نقص وجوده شراً له، كما أنّه لا يكون شراً لغيره أيضاً. نعم، للخير مراتب، والخير المحض الذي لا يتصور له جهة عدميّة إطلاقاً هوالله تبارك وتعالى لا .

بل يمكن أن يقال: إنّ الشرّ هو عدم لملكة يقتضيها شخص الموضوع لانوعه فضلاً عن جنسه. فحرمان أنواع الحيوان من النفس الناطقة وكمالاتها لا يعدّ شراً لها، بل حرمان بعض أفراد الإنسان عن الكمال الذي يناله الأولياء المقرّ بون لا يعدّ شراً لهم إذا لم يكن لهم استعداد للوصول إليه. وإنّها الشرّ هو حرمان كلّ فرد عمّا لشخصه استعداد خاص للوصول إليه، واقتضاء لنيله، وشوق إلى تحصيله.

٤٥٩ – قوله «غير أنّها كيفها كانت...»

إلى هنا انتهى البحث عن حقيقة الخير والشر والفحص عن مواردهما، وبذلك تهيئات الأرضية للإجابة على السؤال عن سبب دخول الشرور في القضاء الإلهي. والجواب المشهور هو المأثور عن المعلم الأول، وهو أنّ الشرور الموجودة في العالم الماذي لازمة للطبائع الماذية بما لها من التضاد والتزاحم، فلا سبيل إلى دفعها إلّا بترك إيجاد هذا العالم، وفي ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره، وهو خلاف حكمته وجوده سبحانه. مضافاً إلى أنّ كثيراً من هذه الشرور مقدمة لحصول خيرات وكمالات جديدة، فبموت بعض الأفراد تستعد الماذة لحياة آخرين، وبإحساس الألم يندفع المتألم إلى معالجة الأمراض والآفات وإبقاء حياته، إلى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور؟.

وهذا الجواب يتفق مع القول بوجوديّة الشرور أيضاً، و يبتني على أنّ شرور هذا العالم أقلُّ من حيراته. وقد عمد إلى إثبات هذه المقدّمة من طريق اللم بالاستناد إلى ماثبت

١ ـ راجع القبسات: ٤٢٨ - ٤٣٣.

٧- راجع السادس من تاسعة إلهيّات الشفاء، والتلويحات: ص ٧٨-٩٥، والمطارحات: ص ٤٦-٤٦٩، والأسفار: ج ٧، ص ٤٦-٤٦٩، والقبسات: ص ٤٤٨-٤٤٩، والأسفار: ج ٧، ص ٧٨-٧٠.

من عنايته تعالى. فيكون حاصل الجواب على القول بوجوديّة بعض الشرور أنّها مقصودة بالتبع و بالقصد الثاني. وأمّا على القول بعدميّة جميع الشرور فيكون الجواب أنّها مقصودة بالعرّض، لعدم ذات لها حتّى يتعلّق بها قصد حقيقى، سواءكان بالأصالة أو بالتبع.

وربما يستشكل على الجواب الأول بمنع غلبة الخيرات في العالم الإنساني، فإنّ أكثر أفراد هذا النوع لاينالون جميع الكمالات الإنسانيّة، خاصّةً بالنظر إلى قلّة المؤمنين بالنسبة إلى الكفّار والمشركين في جميع الأعصار، وبالأخصّ بالنظر إلى مايلزم الكفر والعصيان من العذاب الخالد والشقاء الدائم.

وقد أُجيب عنه بأنّ قلّة الكاملين في ما مضى ليس دليلاً على قلّتهم في ماسيأتي، فعنايته سبحانه تقتضي بقاء العالم بحيث يغلب فيه الخير على الشرّ، والكامل على الناقص. وأمّا خلود الكفّار في العذاب فقد أوّله بعضهم إلى طول المدّة، وذهب إلى أنّ الأمرينتي بأخرة إلى نجاة الجميع!.

لكن يمكن أن يجاب عنه بما يرفع الاستبعاد ولا يستلزم مخالفة نصوص الكتاب والسنة. وهو أنّ غلبة الخيرات لاينحصر فرضها في أكثر ية الكاملين من حيث العدد، بل يتحقّق غلبة الخيرات بأخذ الكيفية وشدة الخيرية ومراتبها أيضاً بعين الاعتبار، فيمكن أن يكون الكاملون أقلً عدداً من الناقصين، لكن تكون مراتب كما لهم راجحة على شرور الهالكين ٢. بل لا يبعد أن تكون كمالات المعصومين عليهم الصلاة والسلام راجحة على نقائص جميع الأولين والآخرين، وهم المقصودون بالخلق بالأصالة.

[.]١ ـ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٧٩ ـ ٨٨ . وص ٨٨ ـ ٩٠. ٣ ـ راجع القبسات: ص ٤٣٧.

الفصل التاسع عشر

٤٦٠ - قوله «انّ عوالم الوجود الكلّيد ثلاثة»

المشهور بين الحكماء أنّ ماسوى الله تعالى ينقسم انقساماً أوليّاً إلى عالمين اثنين: أحدهما عالم الماذيات، وهو عالم الأجسام بموادها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلّقة بها، وثانيها عالم المفارقات، وهو عالم العقول المجرّدة عن المادّة، والمنزّهة عن آثارها وخواصها كالزمان والمكان وغيرهما. وأنّ نظام العالم المادّي تابع لنظام العالم العقليّ، كما أنّه بدوره ظلّ للنظام الربّانيّ في علمه سبحانه. أمّا العالم المادّي فهو مشهود بالحسّ، و يثبت وجوده العينيّ بمعونة من العقل كمامرّت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٩٠) وأمّا العالم العقليّ فيثبت بالبرهان، وقد أقاموا براهين الإثباته مماسبقت الإشارة إلى بعضها تحت الرقم (٣٦٤).

وقد أثبت شيخ الإشراق عالماً متوسطاً بينها سمّاه «عالم الأشباح المجرّدة» و «الصور المعلّقة» واستدل لإثباته بضرب من البرهان، وذهب إلى أنّ الإدراكات الجزئيّة تحصل بمشاهدة تلك الصور، وأنّها هي التي تظهر في المرايا. وكان يرى أنّ حشر المتوسطين إلى ذلك العالم. لكن كانت عمدة مستنده هي المكاشفات. وقد جعل عالم النفوس عالماً برأسه، فتصير العوالم عنده أربعة: أحدها عالم المفارقات المحضة التي يسمّيها بالأنوار القاهرة، وثانيها عالم النفوس التي يسمّيها بالأنوار المدبّرة والأنوار الإسفهبديّة، وثالثها عالم الأشباح المجرّدة أو الصور أو المُثل المعلّقة (وهي غير المُثل الأفلاطونية والعقول العرضية)

١ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢ ــ ٢٧٦، وراجع القبسات: ص ٣٨٠ ــ ٣٨٠.

ورابعها عالم الأجسام التي يسميها بالبرازخ، ويصفها بالظلمات والغواسق والصياصي. أمّا عالم الأشباح فيتشكّل من صور نوريّة للسعداء، وصور ظلمانيّة للأشقياء، وينسب الجنّ والشياطين إلى هذا العالم، كما أنّه ينسب الملائكة إلى عالم الأنوار القاهرة\.

وفي كلامه مواقع للنظر والمنع، كالقول بأنّ الإدراكات الجزئيّة تتعلّق بعالم الأشباح، وأنّ الصور المعلّقة هي التي تظهر في المرايا، وأن الجنّ من عالم الأشباح، إلى غير ذلك ومن جانب آخر: فربما يتأيد وجود عالم الأشباح بالأدلّة النقليّة، خاصَّةً بالنظر إلى ورود تعابير الأشباح والأظلال في الروايات الشريفة. ويمكن تطبيق ماورد في عالم البرزخ عليه.

وقد ناقش صدر المتألهين في قسم من كلماته في مواضع من كتبه، لكنه سلّم عالم الأشباح المجرّدة، وجعل للنفس مراتب بإزاء العوالم الكلّية، وهي مرتبتها العقليّة بإزاء العالم العقليّ، ومرتبتها المثاليّة التي ينسب إليها الإدراكات الجزئيّة ويسمّيها «المثالَ الأصغر» بإزاء المثال الأعظم (عالم الأشباح المجرّدة)، ومرتبتها النازلة المتعلّقة بالبدن. وبهذا الشكل لايعتبر عالم النفوس عالماً برأسه، فتكون العوالم عنده ثلاثة، وهو الذي ارتضاه سيّدنا الأستاذ حقدس سرّه الشريف— وركّز عليه في مواضع من هذا الكتاب، واستذلّ عليه بمامرٌ في الفصل السابع عشر، وحاصله أنّ الموجود الإمكانيّ إمّا أن يوجد فيه القوّة والاستعداد والتغيّر والتحوّل، وهو الموجود الماذي، أولا توجد فيه هذه الأمور، وهو الموجود المجرّد. تمّ المجرّد إمّا أن توجد فيه آثار المادّة وهو الموجود المثاليّ أو البرزخيّ، وإمّا أن لايوجد فيه شيّ من آثار المادّة، وهو المحرّد العقليّ.

لكن مقتضى هذا التقسيم أن تُعد النفس في بدء وجودها من عالم نازل، ثم بعد استكمالها ترتقي إلى أعلى، أو تُعتبر لها نشآت مختلفة. وهو خلاف ظاهر التقسيم. فالأولى جعلها نوعاً برأسه، ممّا لايستلزم صيرورتها عقلاً من العقول بعدما كانت صورةً من الأشباح، بل لها جوهرها الخاص بها، القابل للاشتداد والتضعف، وللصعود والسقوط، وللعروج والنزول، من غير أن ينقلب جوهرها و يتبدّل عالمها. مضافاً إلى أنّ التقسيم الثاني هو تقسيم ثانوي في طول التقسيم الأوّل، فلتجزّ تقسيمات أخرى وإن لم نعلم بتفصيلها، وليجز وجود عوالم أخرى وإن لم يكن لعقولنا سبيل إلى معرفتها. وكيف كان فلانرى موجباً لحصر العوالم في الثلاث، فليتأمّل.

١- راجع حكمة الإشراق، ص ١٣٨-١٤٨، وص ٢٢٩-٢٣٦.

٤٦١ - قوله «و إذ كان الوجود...»

بعد الفراغ عن إثبات العوالم تجيء النوبة إلى تبيين ارتباطها ببعض. فذكر الأستاذ -قدّس سرّه الشريف أولاً أنّ بينها تقدُّماً وتأخّراً، وثانياً أنّ بينها علاقةَ العلّية، وثالثاً أنّها متطابقة باشتمال كلّ عالم أعلى على كمالات مادونه، ورابعاً أنّها جميعاً آيات للواجب تعالى.

أمّا الأول فيمكن أن يراد بتقدّم بعضها على بعض تقدُّمه بالشرف، لكن مراده هو التقدّم في المرتبة الوجودية، خاصةً بالنظر إلى ماركز عليه كمقدّمة هذه المطالب من كون الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتبَمشككة. وأمّا الثاني فقد حاول تبيينة بتوقّف بعضها على بعض، وسبق المتوقّف عليه. لكنّ التوقّف غير بين ولامبيّن، والسبق أعمُّ من السبق بالعلية. ولعلّه عوّل على النتيجة الأولى بضميمة تلك المقدّمة في كون اللاحق متوقفاً على السابق. و يلاحظ عليه أنّ التشكيك في الوجود على نحوين: التشكيك العامّي كما في لونين مختلفين بالشدّة والضعف مثلاً، والتشكيك الحاصي الذي يوجد بين المعلول وعلّته المفيضة، والأوّل لاينتبت ماهو بصدده من العلية الإيجاديّة، و ثبوت الثاني ههنا رهن للبرهان. فن المحتمل أن يكون العالم المثاليّ والعالم الماديُّ صادر بن معاً عن العالم العقليّ وليس هناك ما يُثبت أنّ كلّ مجرّد فهو واقع في سلسلة العلل للمادّيات، كما أنّ الصور للسفنيّة والكيفيّات النفسانيّة لا توجِد شيئاً من الجواهر المادّية وأعراضها في عالم الأعيان. المضافاً إلى صعوبة تبيين صدور النفس بناءاً على وساطة عالم المثال، بالنظر إلى مراتبها المختلفة في عين وحدتها، فليتأمّل. وأمّا الثالث فهو فرع ثبوت العلية بين الجميع، وأمّا الرابع فواضح لضرورة كون الجميع معلولاً له سبحانه.

الفصل العشرون

٤٦٢ — قوله «في العالم العقلي...»

لم نجد خلافاً من الحكماء في أنّ للعالم العقليّ وساطةً في إيجاد مادونه. وأمّا نفس العالم العقليّ فني كثرته طولاً وعرضاً خلاف القشهر الأقوال هو قول أتباع المشّائين بالعقول العشرة المترتبة بعضها على بعض، ووساطة كلّ منها في إيجاد مادونه. كما أنّ الأوّل منها واسطة في إيجاد الفلك الأقصى والنفس المتعلّقة بها —على زعمهم أيضاً، وأنّ الثاني منها واسطة في إيجاد فلك البروج ونفسه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي هو الفاعل المباشر لعالم العناصر. فعلى هذا القول لايصدر في المرتبة الأولى الآالعقل الأولى، لكن في كلّ واحدة من المراتب التالية تصدر ثلاثة أمور: عقل ونفس وجرم فلك ، وأمّا العقل العاشر فيصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسمية المنطبكة فيها اللازمة لها، ثمّ جميع الصورالجوهريّة وأعراضها حسب الاستعدادات الحاصلة من تأثير الأوضاع الفلكيّة وحركاتها.

وأمّا الإشراقيّون فقد ذهبوا إلى أنّ في المرتبة الأخيرة من مراتب العالم العقليّ صدرت عقول كثيرة بعددالأنواع الموجودة في هذا العالم، وهي المُثُل الأفلاطونيّة، وسيأتي الكلام في كلّ من القولين.

ومن المتفق عليه بين الكلّ أنّ الصادر الأوّل هو أشرف العقول وأكمل جميع المخلوقات والواسطة لصدور مادونه، وربما ينأيد ببعض الروايات الواردة بشأن أوّل ماخلق اللّه تعالى. وقد استدلّوا على ذلك بقاعدة «الواحد» التي مرّ الكلام فيها تحت الرقم

١ ــ راجع القبسات: ص ٣٨٧ ــ ٣٨٩.

(٢٤٣) وقد أشرنا هناك إلى أنّه يمكن إثبات هذا المطلب من طريق آخر غير تلك القاعدة، وهو يبتني على أصالة الوجود، وكونه ذامراتب طوليّة، وأنّ الوجود كلّما كان أقوى كان أبسط وأقرب إلى التأخد، فلابد أن يكون أعلى المراتب الإمكانيّة وأقربُها إلى الذات الأحديّة أبسطها وأشملها للكمالات الإمكانيّة، ولا يمكن فرض ثان له في تلك المرتبة.

٦٣ ٤ - قوله «ثم إنّ الماهية لا تتكثر...»

الذي يثبت بقاعدة «الواحد» هو الوحدة النوعية للصادر الأول بناءاً على اختصاص القاعدة بالواحد النوعيّ فيبقى السؤال عن الدليل على وحدته الشخصية. ولأجل الإجابة عليه استندوا إلى قاعدة أخرى هي «انحصار كلّ مجرّد تام في شخص واحد» وقدمرّ الكلام عليها تحت الرقم (١٠٨). وأمّا الوجه الذي أشرنا إليه آنفاً فهو يثبت الوحدة الشخصية أيضاً، فتدبر.

٤٦٤ – قوله «وانّ فيه أكثر من جهة واحدة...»

بناءاً على تعميم قاعدة «الواحد» لغير الواجب -خلافاً لصدر المتألّهين في بعض كلماته - يلزم أن تكون هناك سلسلة واحدة من العلل ولا يصدر عن شي منها إلا معلول واحد يكون بدوره علّة لمادونه، فيثور السؤال عن كيفيّة حصول الكثرة العرضيّة، وعن إمكان صدور جرم الفلك ونفسه عن كلّ من العقول التسعة مع صدور عقل منه، وكيفيّة حصول الكثرات في عالم العناصر وصدورها عن العقل العاشر - حسب ما زعموا - وكذا عن كيفيّة صدور العقول العرضيّة الكثيرة على رأى الإشراقيّين.

وقد احتالوا للإجابة عليه ابأنّ العقل الأوّل وإن كان واحداً شخصيّاً إلاّ أنّه تلزمه جهات متعدّدة هي علمه بهيّته الممكنة، وبوجوده الواجب بالغير، وبعلّته الموجبة له، وهو الواجب تبارك وتعالى. فعلمه بالواجب الذي هو أشرف جهاته صار علّةً لصدور العقل الثاني، وعلمه بوجوده الواجب بالغير صار علّة لصدور نفس الفلك الأقصى، وعلمه بإمكان وجوده هو علّة لصدور جرم ذلك الفلك ، وهكذا إلى العقل التاسع. وأمّا العقل العاشر فالذي يصدر عنه بلا مشاركة من غيره هوجرم عالم العناصر، وأمّا ما يحدث فيه من

١ــ راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢٧٣
 - ٢٧٨، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٥٠١ـ٥١٥، والأسفار: ج ٧، ص ١٩٢-٢٨١.

الصور والأعراض فبمشاركةمن التأثيرات الفلكيّة ممّا يؤدّي إلى استعدادات للمادّة لصور وأعراض حادثة. فلا تكون هذه الكثرة صادرة عن فاعل واحد بما أنّه واحد، فلاتنتقض قاعدة «الواحد» بها.

والذي دعاهم إلى هذه التكلّفات هوما تسلّموه كأصل موضوع من الأفلاك التسعة دوي النفوس، فالتزموا بوجود عقول تسعة لصدورها، وبوجود عقل عاشر لصدور عالم العناصر الذي هو في جوف تلك الأفلاك . وقد اتّضح بفضل تقدُّم العلوم الطبيعيّة بطلان ذلك الأصل وفساده من أصله، فانهار البناء بعد انهدام الأساس على عروشه فضلاً عن نقوشه. مضافاً إلى ماكان يتوجه إليهم من أسئلة لم تكن تجدُ أجوبةً صحيحةً عندهم كمايلي:

ألف — هل تلك الجهات الثلاثة المفروضة في العقول كثرة حقيقيّة أو اعتباريّة؟ فإن اختير الشقّ الثاني الحتير الشقّ الثاني المرتبة الأولى، وإن اختير الشقّ الثاني لزم ذلك في المرتبة الثانية.

ب ماهي العلاقة الذاتية بين كلّ واحد من تلك العلوم وبين مايصدر عنها بحيث يتعيّن بها صدور كلّ واحد من المعاليل الثلاثة عن جهة خاصّة بالضرورة؟ مع أنّ الذي يعتبر في الفاعل العلميّ هو علمه بمعلوله لاغير.

ج لِمَ لم يصدر عن العقل الثاني أكثر من ثلاثة أشياء بالرغم من زيادة جهة فيه، وهي علمه بالعقل الأوّل أيضاً؟ وهكذا في سائر العقول حيث يزداد جهاتها كثرةً.

د ما هوالمانع عن صدور عقل آخر وفلك آخر مع نفسه عن العقل العاشر؟ إلى غير ذلك وكيف كان فقد طوى سيّدنا الاُستاذ – قدّس سرّه الشريف عن هذه الفرضية كشحاً، ومرّ بها كريماً. وركّز على أنّ الوجود كلّما تنزّل ازدادت جهة الكثرة فيه، فيجب أن تتنزّل مراتبه إلى حيث تتكا فأ تلك الجهات مع مافي العالم الذي يلي عالم العقول من الكثرة، وهو عالم المثال حسب رأيه.

٤٦٥ - قوله «وتُسمَّى هذه العقول أربابَ الأنواع والمُثُلَ الأفلاطونيّة»

لفطة «المُثل» في كتب الفلسفة مقرونة به «أفلاطون» بحيث صارت الكلمتان تتداعيان في الذهن كالحاتم والسخاء... ولاشك أنّ القول بالمُثل يشكّل رُكناً من أركان فلسفة أفلاطون، بل ليس من الجزاف أن يقال: إنّه رُكنها الركين وعمادها القويم، لأنّه عليه يبتني كثير من نظرياته في باب المعرفة، و نظام الوجود، والأخلاق

وغيرها. وبالرغم من اشتهار هذا القول ليس لدينا مايوضح كلَّ جوانبه، و يُحدَّد صِلاتِه بسائر المسائل. وقد اختلفت كلمات الناقلين والشارحين بحيث يصعب الجمع بينها والاستيقان بمراد أفلاطون بالضبط.

والمتيقَّن أنّه كان قائلاً بوجود أمور مجرّدة تامّة لها علّية لما في هذا العالم الماذي. لكن حول ذلك نقاط مبهمة كثيرة لم تتوضّح للمحقّقين الجُدُد من الغربيين أيضاً، فلا تزال موضع نقاش وجدال بينهم، لافي قبولها أوردها فحسب، بل في تعيين ماكان يعتقد أفلاطون بشأنها. وإليك نماذج من الأسئلة التي تتعلّق بهذه النقاط:

١- هل لجميع ماينتسب إلى هذا العالم مثال عقليّ، سواء كان من الطبيعيّات أو الرياضيّات أو غيرها، أو هي مختصة بالطبيعيّات؟ ثمّ هل هي لجميع الطبيعيّات أو لكلّ الأنواع الجوهريّة منها، أو للأنواع الشريفة خاصّةً، فلا يوجد للأشياء الحسيسة والحبيثة مثال عقليِّ كما عن بعض محاوراته ؟

٢ هل للأخلاق والجمال أيضاً مُثل عقليّة أولا؟ وعلى الإثبات فهل للأخلاق الرذيلة أيضاً مثال أو مُثُل أولا؟

٣ هل المُثل جواهرُ عينيةٌ قائمة بذواتها أو هي صور عقلية قائمة بذات البارئ
 سبحانه کها ربما يظهر من الفارابي حيث حاول الجمع بين رأي أفلاطون و رأي تلميذه
 أرسطو في هذا الباب ؟

٤ هل تحصل المعرفة العقلية والعلم بالمفاهيم الكلية دائماً بمشاهدة المُثل أو تذكّرها أو يختص ذلك ببعض العلوم؟ وعلى الأخير فكيف يحصل العلم بسائر المفاهيم الماهوية والمعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية؟

۵ هل كان أفلاطون نفسه يبرهن على وجود المُثل أوكان يكتني بالشهود
 والتجربة الذاتية أو بالاعتماد على شهود الآخرين أو آرائهم؟

٦ ماهي النسبة بين المُثل أنفسها؟ هل هي جميعاً في عرْض واحد بلا تفاضل بينها أوهي على طبقات متفاوتة ودرجات متفاضلة؟ وإذا كان بينها تفاضل فهل يعني ذلك نوعاً من العليّة بينها أولا؟

الشبة بين المثل والطبائع الكلية وأفرادها الماذية؟ هل المُثل هي الطبائع أو أفراد مجردة منها أو لاهذا ولاذاك وإنها هي علل فاعلية للأفراد؟

ولعلّك تحصل على أجوبة لهذه الأسئلة في مانقل عنه في مطاوي كتب القوم وخاصّةً في كتب شيخ الإشراق، لكنّها غير مفيدة لليقين، مضافاً إلى مايتراءى بينها من تعارضات.

وكيف كان، فكلام الأستاذ ــقتس سرّه الشريف ــ ههنا مبنيٍّ على اعتبار المُثل كأفراد مجرّدة من المهيّات النوعيّة الجوهريّة التي توجد لها أفراد مادّية في هذا العالم، وإن لم نجد تصريحاً بفرديّتها لتلك المهيّات في مصدر معتبر، وإنّها حمل صدر المتألّهين كلامهم عليه لنّلا يرد عليه بعض الإشكالات٬

٤٦٦ قوله «أحدها أنّ القوى النباتية...»

هذا الدليل هوالذي أقامه شيخ الإشراق في المطارحات ، ونقله عنه في الأسفار ، و حاصله أنّ القوى النباتية أعراض ثابتة في النباتات، فلابد من حامل ثابت لها، وهو إمّا الروح البخاري أونفس الأعضاء أوالنفس المدبّرة المتعلّقة بها أوالعقل المفارق. أمّا الروح البخاري و الأعضاء فهي دائمة التحلّل والتبدّل فلا تصلح لحفظ تلك القوى، و أمّا النفس فليست موجودة للنبات، وإلّا لكانت ضايعة متعطّلة ممنوعة من الكمال أبداً، وهومحال. فلابد أن تكون أفعالها العجيبة التي تؤدّي إلى حصول الهيئات الحسنة والتخاطيط الرائعة صادرةً عن عقل مفارق حافظ لقواها و مدبّر لأفاعيلها.

و يلاحظ عليه أولاً أنّه لوتم لدل على ثبوت المُثُل للنباتات فقط، أمّا الجماد فليست له تلك القوى الختلفة الثابتة، و أمّا الحيوان فله نفس مدبّرة تغنيه عن تدبيرالمفارق مباشرة، وثانياً أنّ هذا البيان مبتن على إنكار الصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة، فليس بقنع لأتباع المشّائين، ولهم أن يقولوا بأنّ حامل القوى هو تلك الصورة النوعيّة، و أمّا تدبيرها الحكيم فستند إلى العقل الفعّال، كماجاء في المتن.

١- راجع الفصل الثاني والفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء، والمطارحات: ص
 ٤٦٤–٤٦٤، وحكمة الإشراق: ص ١٣٨–١٤٧، وص ١٥٥–١٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص
 ١١٠–١١٠، والأسفار: ج ٢، ص ٤٦–٨١، وج ٧، ص ١٦٩–١٧١، وج ٥٠ ص ٥٠٤–٥٠٦.

٢_ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦٢.

٣_ راجع المطارحات: ص ٤٥٥-٤٥٩.

٤ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٣ ــ٥٥.

٤٦٧ - قوله «الثاني أنّ الأنواع الطبيعيّة...»

هذاالدليل هوالذي أقامه في حكمة الإشراق وضم إليه صدرالمتألهين بعض ما ذكره في المطارحات، وحاصله أنّ الأنواع الطبيعيّة باقية منحفظة بأفرادها، وليس وجود الأفراد واحداً بعد واحد بمجرّد الاتّفاق، فهناك تدبيرٌ واع لحفظها و إبقائها، ولايكون ذلك إلاّ من قِبل عقل مفارق حافظ للنوع بتعاقب الأفراد و تكاثرها، خاصّةً بالنظر إلى ما في صُنع كلّ فرد منها من الحِكم و الأسرار العجيبة التي لايمكن إسنادها إلى مزاج أوقوة عمياء.

و يلاحظ عليه أنّ بقاء النوع معلول لأفاعيل الأفراد كأنواع التناسل والتوليد، وتلك الأفاعيل هي من خواصّ صُوَرها النوعيّة. وأمّا هذا النظام الحكيم الجاري فيها فهو مستند إلى العقل الفعّال، وهذاالبيان لايُثبت وجود مدبّر خاصّ بكلّ نوع.

۲۸۸ - قوله «الثالث...»

هذاالدليل هوالذي أشارإليه في حكمة الإشراق بقوله «والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النورية الجردة ٣» وقد ناقش فيه الأستاذ قدس سرّه بما حاصله أنه إمّا أن يشترط في مجرى القاعدة كون الأشرف والأخس من نوع واحدا و إمّا أن لايشترط ذلك ، فعلى الاشتراط لانسلم صحّة القاعدة لقصور برهانها عن إثبات هذا الشرط على ما سيأتي ذكره و فإنّ مقتضى ذلك البرهان هولزوم وجود الممكن الأشرف في مرتبة متقدّمة على وجود الأخس مما يرجع إلى عليته له، لالزوم صدق مهيّة الأحس على الأشرف أيضاً بحيث يصيران من نوع واحد. و أمّا بناءاً على عدم الاشتراط فلا تثبت بها الممن الأفراد المجرّدة من الأنواع بحيث تندرج تلك الأفراد في مهيّاتها، و إنّما يثبت بها وجود موجود أشرف واجدٍ لكمالات الأخسّ بنحو أتمّ، و إن لم يندرج في مهيّة الأخسّ، و هذا هوالعقل الفعّال المشتمل على جميع كمالات مادونه.

وهذه المناقشة مبنيّة على تفسيرالمُثُل بالأفراد المجرّدة من المهيّات التي لها أفراد مادّية

١- راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣-١٤٤.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٦ ـ٥٧ .

٣ راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣، والأسفار: ج ٢، ص ٥٨.

[۽] _ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٧.

أيضاً، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦٥) وهوالذي التزم به صدرالمتألهين و نسبه إلى صريح كلماتهم، خلافاً لشيخ الإشراق حيث حمل كلامهم على مجردالمناسبة والعلّية لاالمماثلة النوعية أ. و هذاهو مقتضى كلامه ههنا أيضاً حيث عبر بر «الأنواع المجردة» دون «الأفراد المجردة من الأنواع». وقد أشرنا إلى أنّالم نظفر بدلالة صريحة بل ظاهرة مما نُقل عن أفلاطون على التفسير الذي قدمه صدرالمتألهين للمُثل، و لعل تفسير شيخ الإشراق هوالأقرب.

وكيف كان، فلقائل أن يقول: يمكن أن يثبت بقاعدة إمكان الأشرف والأخسّ وجود عقول عرضيّة متوسّطة بين العقل الفعّال حسب مايراه المشّاؤون والعالَم المادّيّ، من غير أن تُعتبر أفراداً مجرّدةً للأنواع المادّية، سواء كانت هي التي سمّاها أفلاطون بالمُثل أوغيرها.

تقرير ذلك أنّ العقل يجوّز أن تكون هناك موجوداتٌ مجرّدة بحيث يكون كلّ واحدمنها واجداً لكمالات نوع واحد من الماذيات بنحو أتم لل لالكمالات جميع الأنواع الماذية كالعقل الفعال المفروض بحيث يصلح أن يكون علّة لما بحذائه من النوع الماذي، فبمقتضى تلك القاعدة يجب أن يكون هذا الأشرف موجوداً في مرتبة متقدّمة على النوع الماذي و علّةً مباشرة له.

و على هذا يمكن أن يكون نظام العالم العقليّ بهذا الشكل: يكون في المرتبة الأولى موجود بسيط واجد لجميع الكمالات الإمكانيّة، وهو العقل الأوّل، ويليه عدد من العقول في مرتبة واحدة، لكلّ منها قسم من الكمالات الموجودة في العقل الأوّل، وهكذا تتنزّل مرتبة العقول إلى أن توجّد عقول يكون كلّ واحد منها واجداً لكمالات نوع واحد من المركبات والمواليد في هذاالعالم كالإنسان و سائرا أنواع الحيوان والنبات، ثمّ يصدر عن كلّ واحد منها عقول أخرى يكون كلّ واحدٍ منها واجداً لنوع خاص من كمالات هذه الأنواع، وعلّة. لنوع بسيط من الأنواع الماذية كالعناصر مثلاً. و في هذا النظام يكون كلّ عقل واقع في مرتبة عليا مهيمناً على العقول الجزئيّة الصادرة عنه و تكون للعقول المتكافئة أيضاً مراتب شتّى. و لعلّه أوفق بماورد في لسان الشرع من طبقات الملائكة عليهم السلام، كما أنّ منهم من هو في مرتبة أدون من مراتب العقول، وهم الموكّلون بعالم البرزخ والحوادث الماذية، كما ورد في الراوايات الشريفة، واللّه العالم.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦٠.

٤٦٩ قوله «تنبيه»

قدلاحظنا أنّ أحسن مايتمسك به لإثبات العقول العرضية هو قاعدة إمكان الأشرف، ولم يبحث عنها في هذاالكتاب حتى الآن، ولهذا فقد تصدى لبيانها والاستدلال عليها. وأوّل من استعملها هوالمعلّم الأوّل في كتاب السهاء والعالم حيث نقل عنه أنّه قال «بحب أن يعتقد في العلويّات ماهو أكرم» و تبعه فلوطين الإسكندرانيّ في «أتولوجيا» ثمّ الشيخ الرئيس في مواضع من الشفاء والتعليقات، وقداعتني بشأنها شيخ الإشراق في التلويحات والمطارحات و حكمة الإشراق، و تبعه الشهرزوريّ في «الشجرة الإلهيّة» ثمّ أمعن السيّد الداماد وصدرالمتألّهين في تحقيقها و دفع ما استشكل عليها.

٠٧٠ ـ قوله «وقد قرّر الاستدلال...»

هذه الحجة هي التي أقامها شيخ الإشراق و قررتها قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق والسيّد الداماد في القبسات و صدرالمتألّهين في الأسفار، حاصلها أنّه لو لم يوجدالأشرف قبل الأخس بأن لايوجد العقل الأوّل قبل الثاني مثلاً فإمّا أن يصدر معه أو بعده أولا يصدر أصلاً. والأوّل يستلزم صدورالكثير عن الواحد، والثاني يستلزم عليّة الأخس للأشرف، والثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى علّةٍ أشرف من الواجب تعالى وهو عالى، أوامتناع وجوده والمفروض أنّه ممكن.

وهذه الحجّة مبتنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد و قدمرّ الكلام فيها. ثمّ إنّ المحقّق الدوانيّ أورد إشكالاً عليها في شرح الهياكل، و قدوصفه السيّد الداماد بالشك المعضل، و صدرالمتألّهين بالشك العويص، و تصدّيا لدفعه ، ولانطيل ببيانه والمناقشة فيه، كها أنّ السيّد أقام برهانين آخرين عليها ^٥.

٤٧١ - قوله «و يمكن الاستدلال...»

حاصل هذاالدليل أنّ العلّية علاقة ذاتيّة بين الوجود الرابط والوجودالذي هو مستقلّ

١ ــ راجع التلويحات: ص ٣١ ــ ٣٦، والمطارحات: ص ٤٣٤ ـــ ٤٣٥، وحكمة الإشراق: ص ١٥٤.

٢ راجع القبسات: ص ٣٧٢ -٣٨٠.

٣ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٤ -٢٥٧.

٤ ــ راجع القبسات: ص ٣٧٤ ــ ٣٧٧، والأسفار: ج ٧، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٣.

۵ ــ راجع القبسات: ص ۳۷۷ ــ ۳۷۸

بالنسبة اليه، و يرجع ذلك إلى التشكيك الخاصي في مراتب الوجود، فلووُجد الأخسّ ولمّا يوجّد الأشرف بعدُ كان وجوده بلاعلّة مباشرة، و يعنى ذلك استقلاله عنها.

و يمكن أن يناقش فيه بأنّ الأخسّ في الفرض المذكور لايصير مستقلّاً مطلقاً، فإنّه رابط بالنسبة إلى الواجب تعالى، و لزوم الواسطة بينها ممنوع.

لكن يمكن الدفاع عنه بأنّ علاقة العلّية بين شيئين إمّا واجبة و إمّا ممتنعة ولا ثالث لهما، لأنّ فرض إمكانها الحاص ينافي ذاتيتها، فإمكانها مساوق لوجوبها، فلوأمكن علّية شيء للأخسّ المفروض كان ذلك واجباً. وقدمرّ نظير الكلام في خامس الأمور التي ذكرناها تحت الرقم (٢٣١). و بهذاالبيان يثبت تسلسل مراتب الوجود وامتناع الطفرة بينها.

و بالنظر إلى ذلك يبدو إشكال، هو أنّ مراتب الوجود تُشكّل سلسلةً ممتدةً تتمثّل في الذهن كخط مستقيم، فكلّما أخذنا مرتبتين منها أمكن فرض مرتبة متوسطة بينها وهكذا إلى غيرالنهاية، فيلزم أن تكون مراتب الوجود غير متناهية و هي محصورة بين حاصرين: مرتبة وجود الواجب و أيّ مرتبة أخذناها بعين الاعتبار إلى أدنى مراتب الوجود.

قال صدرالمتألّهين: «وهذا الإشكال ممّا عرضته على كثير من فضلاء العصر، وماقدر أحد على حلّه "» ثمّ ذكر في دفعه ما استفاده من التأمّل في حقيقة النفس و مراتبها و درجاتها، حاصله أنّ تلك المراتب غير منفصلة بعضها عن بعض، إلاّ في مقاطع محدّدة تتعيّن بظهور آثار خاصة. و بعبارة أخرى: هي كالأجزاء المفروضة لامتداد واحد، حيث لا تستلزم اجتماع أمور غيرمتناهية بالفعل بين حدّين.

و جدير بالذكر أنّه أسس قاعدة أخرى سمّاها «إمكان الأخسّ» وأثبت بها الحياة المثاليّة والإدراكات الحياليّة في عالم البرزخ والصور الجوهريّة في عالم المادّة ٢.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٥٠

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٧ ــ ٢٥٨.

الفصل الحادي والعشرون

٤٧٢ – قوله «ويسمَّى أيضاً البرزخ»

وهو نظير اصطلاح المتشرّعة حيث يسمّون العالم المتوسّط بين الدنيا والآخرة برزخاً، وكأنّه مأخوذ من قوله تعالى «و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون\» بل يمكن أن يقال إنّه هو بعينه، و إنّها الفرق بينها من حيث قوس النزول والصعود. و هذاالعالم هوالذي يسمّيه شيخ الإشراق «عالم الأشباح المجرّدة» و «المُثُل المعلّقة» وهو غير عالم البرازخ— حسب اصطلاحه— فإنّ المراد به هو عالم الأجسام الماذية، كمامرّ تحت الرقم (٤٦٠).

والمعوَّل في إثبات هذا العالم على المكاشفات التي يؤيَّدُها بعض الأدلَّة النقليّة. ولوثبت إمكان علَية الصور المثاليّة للأمور الماذية — كماهورأي سيّدنا الأستاذ — لجرى فيها قاعدة إمكان الأشرف أيضاً، لكن إثبات ذلك مشكل كها أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦١) و لعلّه لهذا لم يستدلّ بها شيخ الإشراق و صدرالمتألّهين لإثبات هذاالعالم.

ولقائل أن يقول: يمكن إجراء القاعدة في الصور المعلّقة من جهة أنّها أشرف من صورنا الذهنيّة الخياليّة، حيث إنّها أعراض قائمة بالنفس و هي جواهر قائمة بذواتها، لكن غاية مايثبت بها علّيتها للصور الإدراكيّة الجزئيّة لالجميع ما في هذاالعالم من الجواهر والأعراض، كما يمكن أن يستدل بقاعدة إمكان الاخس، فليتأمّل.

٤٧٣ - قوله «وفيه أمثلة الصور...»

قدمضي في الفصل السابق أنّ مراتب العقول تتنزّل إلى عقل تُوجَد فيه جهات من

١ ــ سورة «المؤمنون»، الآية ١٠٠.

الكثرة تتكافأمع ما في العالم الذي يليه من الكثرة، وهو عالم المثال. فجهات الكثرة و إن لم تكن متمايزة في وجود العقل إلا أنّه يوجد بجذاء كلّ منها جوهر مثاليّ هو ظلّ و معلول لتلك الجهة. ثمّ إنّ هذه الجواهر المثاليّة تتمثّل بعضها لبعض على هيئات مختلفة تتحقّق بها جهات أخرى من الكثرة بحيث تصلح لصدور كثرات متكاثرة عنها في العالم الماذي. و تلك الجهات المتعددة في الجواهر المثاليّة لا تنافي وحدة الجوهر في كلّ واحد منها. وقد مثّل لذلك مثالاً للتقريب إلى الأذهان، وهو أن يتصور عدةٌ من الأفراد شخصاً واحداً في ذهنه بأن يتمثّل ذلك الشخص في كلّ ذهن على هيئة خاصة غير ما في ذهن الآخر من الهيئة. فالهيئات مختلفة والشخص واحد، فتأمّل.

ثم انتقل إلى ماذكره صدرالمتألهين من تقسيم المثال إلى مثالٍ أصغَر هو مرتبة من مراتب النفس، و مثالٍ أعظمَ هو ذلك العالم المستقلّ عن الأذهان،وأشار إلى ما استدلّ به للمثال الأصغر من تحقّق صور قبيحة و جزافيّة لايصحّ استنادها إلى ذلك العالم، وقدمرّت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٥).

الفصل الثاني والعشرون

٤٧٤ - قوله «وقد تبيّن في الأبحاث السابقة...»

الذي تبيّن لنا من الأبحاث السابقة هوالوحدة الاتّصاليّة بين الجواهر المادّية و وحدة النظام الجاري في هذاالعالم. و أمّا كون العالم المادّيّ برمّته شخصاً واحداً ذاحركة واحدة شخصيّة فقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٩٥) و (٣١٣) و (٣١٧).

٤٧٥ - قوله « والغاية التي تنتهي إليها... »

كون المجرّد غاية للمادّي يتصور على وجوه: أحدها أن يكون المجرّد غايةً بالذات لحركة المادي، وثانيها أن يكون غايةً لها بالعرض، وثالثها أن يكون علةً غائيةً لها. أمّا غاية الحركة بالذات فقد مرّ تحت الرقم (٣٠٣) أنّها هي الطرف العدميّ الذي تنهي إليه الحركة المتناهية كالنقطة من الحظ، و أمّا العلّة الغائيّة فقد مرّ تحت الرقم (٢٥٨—٢٦٢) أنّها تختص بذوي الشعور، فيبقى أن يكون المجرّد غايةً بالعرض للحركات الطبيعيّة، وعلّةً غائيّةً لبعض الحركات الإراديّة، فافهم.

٤٧٦ قوله «وإذكان هذاالعالم...»

و ههنا يشير إلى مسألة ربط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت، التي كانت تُبيَّن على أساس حركات الأفلاك مع ثبات ذواتها، والتي وَجدتْ حلاً وافياً على ضوء الحركة الجوهريّة التي أثبتها صدرالمتألّهين، حيث تبيّن أنّ وجود الجوهر الجسمانيّ هوعين التغيّر والحركة والسيلان، فإفاضة هذاالوجود يعني إيجاد الحركة لاإيجاد شيء و جَعْله متحرّكاً

جعلاً تركيبياً، ولايلزم أن يكون الموجد متغيراً و متحرّكاً، لأنّ الموجد هوالفاعل الإلمي لاالفاعل الطبيعي. و بعبارة أخرى: تتنزّل مراتب الوجود إلى أضعف مراتبها التي ليس لها وجود جمعينٌ، و إنّما تحصل شيئاً فشيئاً بحيث ينتزع عنه الزمان والحركة، ولا يقتضي ذلك سريان الزمان والحركة إلى الفاعل. فالنسبة الإيجادية لا تقع في ظرف الزمان، ولا تكون مسبوقة بعدم زماني، بل المنتسب و طرف الإضافة هو عين التجدد والتغير والسيلان، و ينتزع مفهوم الحركة والزمان من نحو وجوده الم

١_ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٣٣-١٤١.

الفصل الثالث والعشرون

٧٧٧ - قوله «في حدوث العالم»

قد تحصّل من الأبحاث الماضية في المرحلة العاشرة أنّ الحدوث على أربعة أقسام: الحدوث الذاتي لكلّ ذي مهيّة، والحدوث الفقريّ لكلّ وجود المكانّي، والحدوث الدهريّ لكلّ ماينسب إلى وعاءالدهر، والحدوث الزمانيّ الذي لايتصف به إلاّ الزمانيّات. ثمّ إنّه لاريب في الحدوث الذاتيّ لجميع ما سوى الله تعالى، ومثله الحدوث الفقرى أو الحدوث بالحقّ على القول بأصالة الوجود، و كذا الحدوث الدهريّ على ما قال به السيّد الداماد.

و أمّا الحدوث الزماني فهو معركة الآراء بين الفلاسفة والمتكلّمين: فالمشهوربين المتكلّمين أنّ القِدم بجميع معانيه خاص بالواجب تعالى، و أنّ ماسواه حادث ذاتاً و زماناً. وقد أنكروا وجود الجرّد التامّ المتعالى عن وعاء الزمان والمكان في المخلوقات، وذهبوا إلى أنّ العالم (= العالم الجسمانيّ) حادث زماناً بمعنى أنّه مسبوق بعدم زمانيّ، و قدمرٌ الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وأشار إليه أيضاً في خاتمة المرحلة التاسعة، وسيتعرّض له في آخر هذاالفصل.

و أمّا الفلاسفة فهم قائلون بوجود المجرّدات المتعالية عن الزمان والمكان، و واضح أنّه لا تصافها بالحدوث الزماني. و أمّا اتصافها بالقدم الزماني فيصحّ بمعنى سلبي أي سلب الحدوث الزماني والزمان عنها لابمعنى وجود زمان أزلي لها و أمّا عالم الأجسام فالمشهور بينهم أنّ الأفلاك مع نفوسها قديمة زماناً بمعنى ثبوت زمان أزليّ لها حاصلٍ بحركتها الأزليّة، و كذا جرم عالم العناصر بمادّته و صورته الجسميّة، و إنّها يتصف

بالحدوث الزماني أشخاص الجواهر النوعيّة وأعراضها.

و أمّا صدرالمتألّهين فقد أثبت بفضل الحركة الجوهريّة أن لاشيء ثابتاً في عالم الأجسام، فالأجرام الفلكيّة أيضاً ليس لها وجود ثابت، بل وجودها نفس الحدوث والتّجدد! لكن لايعني ذلك انتهاء وجودها من جهة البدء إلى مبدء آنيّ، كها أنّ سلسلة الحوادث كذلك.

ثم إنّ السيّد الداماد بذل غاية مجهوده لإثبات الحدوث الدهريّ الانفكاكيّ لجملة ما سوى اللّه تعالى ثمّ نهض بإثبات تناهي الزمان و مقدار الحركة و عدد الحوادث، و أجرى فيها براهين التسلسل لاجتماعها جيمعاً في وعاء الدهر ٢. و هذه المسألة تشكّل الحور الرئيسيّ لأبحاثه في كتاب القبسات، وقد صرّح في مقدّمته أنّ إثبات حدوث العالم هوالغرض من تدوينه.

و أمّا الأستاذ – قدّس سرّه الشريف – فقد حاول إثبات الحدوث الزمانيّ لعالم الأجسام من طريق آخر، وهو أنّ هذاالعالم – كمامرّ في الفصل السابق و في المرحلة التاسعة – حركةٌ جوهريّة ممتدّة، لاريب أنّ كلّ قطعة منها حادثةٌ حدوثاً زمانيّاً، فالمجموع أيضاً كذلك ، لأنّه ليس شيئاً و راء الأجزاء والقطعات. و ذلك كها أن مجموع المجرّدات ليس شيئاً وراء أشخاصها، و بثبوت الحدوث الذاتيّ أوالففريّ أوالدهريّ لكلّ واحد منها يثبت ذلك للمجموع.

و يلاحظ عليه – مضّافاً إلى مامرّ من الإشكال في وحدة الحركة – أنّ حدوث كلّ جزء من الحركة لايكني دليلاً على حدوث الكلّ كواحد ممتذ، لأنّ كل جزء منها إنّها يتصف بالحدوث الزمانيّ لسبق عدم زمانيّ عليه ينتزع من جزء آخر منها، لكن لايجرى ذلك في الكلّ لعدم شيء سابق عليه سبقاً زمانيّاً. ولايقاس هذا بالحدوث الذاتيّ أوالفقريّ أوالدهريّ، لأنّ ملاك تلك الأنواع من الحدوث موجود في المجموع.

والحاصل أنّ إسراء حكم الأجزاء أوالأفراد إلى المجموع إنّها يصحّ في ما إذا لم تتصوّر للمجموع خاصّةٌ لا توجد في الأجزاء والأفراد كها في حدوث الكلّ حدوثاً ذاتياً أوفقر يّاً أو دهر يّاً، بخلاف الحدوث الزمانيّ في الحوادث المتسلسلة، لصحّة اتّصاف كلّ واحدة منها بالمسبوقيّة بعدم زمانيّ، بخلاف المجموع. على أنّ اتّصاف الجزء الأول أوالحادثة الأولى

۱ـ راجع الاسفار: ج ۵، ص ۱۹۱ – ۲۶۸، وج ۷، ص ۲۸۲ – ۳۳۱.
 ۲ـ راجع القبسات: ص ۲۲۹ – ۲۲۸.

بذلك أيضاً ممنوع، فلايصدق أنّ كلّ واحدة من قطعات الحركة مسبوقة بعدم زمانيّ. إلاّ أن يفسّر الحادث الزمانيّ بماله مبدء آنيٌّ. و مع ذلك فيمكن المناقشة فيه أيضاً بمنع وجود المبدء الآنيّ لكلّ ما مضى، فلو فُرضت الحركة الجوهريّة غير متناهية زماناً من حيث البدء والحتم لم يصح الاستدلال على إبطاله بوجود مبدء آني لها من طريق وجود المبدء الآنيّ لكلّ قطعة من قطعاتها. على أنّه بناءاً على وحدة الحركة لا وجود للقطعات بالفعل حتى يثبت لها حكم و يُسرى إلى الكلّ، فافهم.

فلوجرت براهين التسلسل في الحوادث المتسلسلة – كها هورأي السيّد الداماد – ثبت المبدء الآنيّ للعالم الجسمانيّ من حيث البدء والحنّم، لكن في جريانها نظر كها نبّهنا عليه تحت الرقم (٢٤٤) فتبق المسألة مشكوكاً فيها من وجهة النظر الفلسفيّة، و إن شئت فسمّها «جدليّة الطرفين» كها حكي عن المعلّم الأوّل والشيخ الرئيس، و إن كان كلامهها ناظراً ألى جهة أخرى، كها نبّه عليها في القبسات المالمة العالم.

١ ـ راجع القبسات: ص ٢، وص ٢٥ ـ ٣٦ .

الفصل الرابع والعشرون

۸۷٤ - قوله «في دوام الفيض»

إنّ ممّا تُمُسّك به لإثبات قِدم العالم و نني المبدء الزماني عنه هوإطلاق فاعليته تعالى و سرمدية فيضه و دوام جوده. قال صدرالمتألهين حكاية عنهم: «إنّ الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، غير متغيّر ولامتبدّل، و إنّه متشابه الأحوال والأفعال، فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلّها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان، و إن تجدّد حال من الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال، لأنّه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجوداً، أو بالبارئ أن يكون موجداً، أو يكون فيه حال آخرُ تقتضي وجوبه، لتشابه الحال».

تُم قال: «وهذه المقدّمات كلّها صادقة حقّة اضطراريّة، لكن مع ذلك لايلزم منها قِدم العالم، فإنّك قد علمت أنّ المهيّة المتجدّدة الوجود ثباتها عين التجدّد... \"

و قال في موضوع آخر: «فالفيض من عندالله باق دائمٌ، والعالم متبدّل زائل في كلّ حين، و انها بقاؤه بتوارد الأمثال، كبقاء الأنفاس في مدّة حياة كلّ واحد من الناس، والحلق في لبس و ذهول عن تشابه الأمثال، و بقائها على وجه الاتصال ٢».

والحاصل أنّه سلّم أنّ مقتضى وجوب الوجود من جميع الجهات و دوام فيضه سبحانه عدمُ تناهي سلسلة الحوادث من حيث البدء، لكنّ الأستاذ قدّس سرّه الشريف منع إمكان القابل، واستند إلى الحجّة التي أقامها على حدوث العالم زماناً في الفصل

١- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٩٩-٠٠٠٠.

٢ ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٣٢٨.

السابق. فكما أنّ أبعاد العالم المكانية متناهية عندهم، و تناهيها لاينافي سعة جوده سبحانه، كذلك تناهي بُعده الزماني هو مقتضى البرهان، ولاينافي دوام فيضه سبحانه أمّا العوالم التي فوق عالم الطبيعة فلاسبيل لهذه المحدوديّات إليها، و إنّها محدوديّتها هي من حيث شدة الوجود، و هي مقتضى إمكانها الذاتيّ و فقرها الوجوديّ، فهما بلغ كمال وجودها من الشرف والكرامة والقوّة والشدّة كانت رابطة محضة لااستقلال لها دون الواجب تعالى، ولا يمكن فرض واسطة بين المرتبة الوجوبية الغنيّة ومراتبها الإمكانيّة الفقيرة، فهو تعالى فوق مالايتناهى بما لايتناهى. و أمّا محدودية عالم المجسام من حيث الزمان أومن حيث المكان فإنّها هي من قبل ذاته، لقيام الحجة على استحالة لا تناهيه، وليست من إمساك الواجب تعالى عن توسعتها والإفاضة عليها.

لكن قد عرفت قصور البراهين عن إثبات تناهي الأبعاد و تناهي الزمان، فنذر المسألتين في بقعة الإمكان، حتى يذودنا عنها قائم البرهان، والله المستعان.

٩٧٤ قوله «ولا تكرُّر في وجود العالم»

حُكي عن بعض فلاسفة يونان وغيرهم القول بأنّ حوادث العالم تتكّرر بعد حقب من القرون، وذلك بحصولع للألأفلاك مشابه لما كانت عليه في الدورة السابقة، وهكذا تتكّرر الأدوار. وردّ عليه بأنّه لادليل عليه. لكن من المعلوم أنّ عدم الدليل لايكفي دليلاً على العدم.

۲۸۰_ قوله «و ما قیل...»

هذا في الواقع إجابة لمطالبة الدليل، وحاصله أنّ العلّة الفاعليّة لوجود الحوادث هوالعقل المفارق الدائم، ومقتضى دوام وجوده دوام أنواع معلولا ته، وأمّا اشخاصها فهي منوطة بحصول شروط ومعدّات من الأوضاع الفلكيّة المتغيّرة، و بتكرّر تلك الأوضاع تتمّ العلّة لوجود أمثالها.

وحاصل الجواب هو منع انحصار الشروط والمعدّات في الأوضاع المفروضة، ومنع تكرّر الأوضاع بعينها. مضافاً إلى بطلان فرضيّة الأفلاك ،التي اعتبرتُ كأصل موضوع.

000

٣- راجع القبسات: ص ٣٢.

هذا آخر ماقدر الله تعالى كتابته بأناملي الخاطئة حول كتاب نهاية الحكمة. فإن اهتديتُ فبا هداني رَبّي، وإن ضللتُ فإنمّا هومن قصوري وجهلي.

والحمدلله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، لاسيّما الحجّة ابن الحسن العسكري، عجّل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره.

للهم إنّ هذا هديّتي إلى سيّدي وأستاذي السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صلواتك ورحمتك و بركاتك ورضوانك عليه. فتقبّل منّي بأحسن قبول، وزدفيها ما ينبغي لكرمك وجودك ، إنّك جواد كريم وذوفضل عظيم.

إلهي منك مايليق بكرمك ، ومتي مايليق بلؤمي، فعاملني بفضلك ، وشفّع في أولياءك الذين جعلتهم ذخراً لعبادك العاصين.

«فاطرَ السماوات والأرض، أنت وليّي في الدنيا والآخرة، توفَّني مسلماً وألحقني بالصالحين».